CENTRE DE PASTORALE LITURGIQUE

LA MAISON-DIEU

LES ÉDITIONS DU CERF
29, boul. Latour-Maubourg, Paris-7e

Cum permissu superiorum.

D. L., 2e trimestre 1952. — Imprimeur, n° 846.

LA MAISON-DIEU

N° 30

SOMMAIRE

L'économie du salut et le cycle liturgique

Session du C.P.L. à Vanves, les 19, 20 et 21 avril 1950

Cette session partait d'un fait pour poser une question.

Le Nouveau Testament, la littérature patristique, la liturgie nous présentent le christianisme à la fois comme un *mystère* et comme une *histoire*, une suite de faits, d'interventions divines, insérées dans la trame de l'humanité. Les grands « faits de Dieu », la geste de Dieu, interviennent dans l'histoire du monde pour la transformer en histoire sainte.

Voilà le fait. Et voici la question :

Cette vision du monde et de l'histoire est-elle une conception révolue, un archéologisme ? Faut-il au contraire y revenir, par delà des siècles de cartésianisme, pour retrouver l'animation profonde, la sève vivifiante d'une authentique liturgie ?

A la suite des rapports doctrinaux qu'on trouvera ci-dessous pour la plupart, il ne fait pas de doute que la réponse à cette dernière question doive être affirmative, et qu'il faille conclure :

Pas de pastorale, pas de prédication ou d'enseignement chrétien, pas de vie liturgique sans la perception et la proclamation de l'économie du salut.

★ ★ ★

Le donné biblique

Nous avons tardé à publier cette session parce que plusieurs rapports nous manquaient, en particulier le rapport consacré au donné biblique. Nous donnons ici, à sa place, les conclusions qui en avaient été dégagées en fin de session.

1. *Le Dieu de la Bible n'est pas le Dieu des philosophes et des savants, mais le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob.*

La tradition biblique ne se présente pas comme un système, mais comme une histoire, une succession de faits s'enchaînant les uns les

autres et manifestant progressivement ce que saint Paul a appelé « le mystère caché en Dieu et maintenant révélé par les prophètes ».

Dieu est conjointement le Dieu Très-Haut, inaccessible, que nul homme n'a vu ni ne peut voir, et le Dieu qui intervient dans l'histoire.

2. *Dans l'Ancien Testament les interventions de Dieu dans l'histoire se développent en trois grandes étapes*, dont saint Matthieu a souligné les articulations en sa généalogie :

1re étape : Abraham et les patriarches. Époque marquée par les promesses gratuites de Dieu auxquelles répond la foi.

2e étape : Moïse, David, le royaume. Il y a un peuple, un territoire, une loi. Celle-ci est la base d'une alliance contractuelle.

3e étape : L'exil et la période post-exilique. Le peuple prend conscience de sa condition pécheresse dans l'expiation de ses infidélités. Dans l'impossibilité où il est de satisfaire à la justice, il souhaite la rédemption d'Israël.

3. *Apparaissant au terme de cette histoire, dans la plénitude des temps, le Christ rassemble en lui et réalise le contenu religieux de ces trois époques :* Il rachète le peuple de son péché, il fonde le véritable royaume de Dieu, il accomplit les promesses. Toute l'économie se résume dans le mystère pascal où le Christ est roi, prêtre et prophète.

4. *A partir de Pâques, le mystère du Christ se déploie dans l'Église.* Alors se manifeste la sagesse de Dieu tenue jusque-là cachée. L'Église, tout comme le Christ, se définit par les trois dimensions : sacerdotale, royale et prophétique.

5. *Au terme de l'histoire*, à la Parousie, le mystère du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob éclatera en sa plénitude : Dieu sera définitivement tout en tous.

6. *L'économie du salut n'est pas un aspect de la révélation, elle est la révélation même.* De sorte que notre foi ne porte pas sur un système de notions religieuses, mais sur des interventions de Dieu dans l'histoire. Le *Credo* se réfère directement à cette économie : Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre,... sous Ponce Pilate, la mort et la résurrection... aujourd'hui, le Saint-Esprit anime l'Église... à la fin des temps, la résurrection de la chair.

[*On trouvera la suite et la fin de ces conclusions de la session page 101, après la publication des rapports auxquels elle se réfère.*]

M.-D. Chenu, O. P. *Les sacrements dans l'économie chrétienne* 7

Jean Daniélou, S. J. *L'histoire du salut dans la catéchèse* 19

Olivier Rousseau, O. S. B. *Les Pères de l'Eglise et la théologie du temps.* 36

D. DUBARLE, O. P. *Temps païen et temps chrétien*.. 56

BERNARD BOTTE. *Le cycle liturgique et l'économie du salut* 63

Fêtes humaines et liturgie sacrée (Discussion) :

B. BOTTE. *Cycle liturgique et célébrations humaines*..... 79

H. CHIRAT. *Primauté de Dieu*..... 83

A. MAURICE. *Pour une meilleure observation des réactions populaires* 85

A.-M. ROGUET. *Fêtes humaines et apport humain de l'offertoire* 92

H. JENNY. *Note sur le réalisme de la liturgie*..... 96

Conclusions de la session sur l'économie du salut.... 101

*
* *

Rapports donnés à la rencontre internationale de Maria-Laach, juillet 1952 :

ODILON HEIMING, O. S. B. *Réflexions sur la réforme du calendrier liturgique.* 104

P.-M. GY, O. P. *Signification pastorale des prières du prône* 125

*
* *

A.-M. ROGUET. *Les offices du dimanche soir*..... 137
Quelques suggestions pratiques pour leur renouvellement.

— *Lectures pour le Rosaire*..... 149

— *Introïts en français pour la messe dialoguée* 150

*
* *

B. BOTTE. *A propos de virgules. (La ponctuation de la Préface)* 156

A.-G. MARTIMORT. *Encore les innovations liturgiques* 161

RENÉ GIRAULT. *Session de liturgie dans un grand séminaire* 162

BIBLIOGRAPHIE

J. Daniélou : *Les anges et leur mission.* — L. Bouyer : *La Bible et l'Évangile*, 166. — N. Peters et J. Décarreaux : *Notre Bible, source de vie.* — I. Kologrivof : *Le Verbe de vie.* — Bible de Jérusalem : *Lévitique; Isaïe; Jonas; Proverbes; Cantique des cantiques; Tobie; Épîtres pastorales; Épître aux Hébreux*, 167. — Origène : *Homélies sur les Nombres.* — Clément d'Alexandrie : *Les Stromates*, I (I.-H. Dalmais), 168. — A. Hamman : *Prières des premiers chrétiens.* — *Le « Pater » expliqué par les Pères* (H.-N. Bonnet), 169.

Les sacrements (H. Bouëssé; J. Pascher; E. Mura; Jean d'Avignon; Mgr Grente; R. Guardini; H. Tardif; A. Chanson), Bulletin, par A.-M. Roguet, 170.

A TRAVERS LES REVUES

La liturgie byzantine et nous (L. Bouyer, dans *Dieu vivant*), 173. — L'enseignement de la liturgie dans les séminaires (chanoine Moureau, dans *Questions liturgiques et paroissiales*), 174. — Coutumes liturgiques et paroissiales (M. Noirot, dans *Revue de droit canonique*), 175, par P.-M. Gy.

*
* *

- Errata pour « l'autel dans l'antiquité chrétienne », par N.-M.-Denis Boulet (*La Maison-Dieu*, n° 29, pp. 40-59).... 165
- Numéros anciens de *La Maison-Dieu* 176
- Bibliothèque du C.P.L. 176

LES SACREMENTS DANS L'ÉCONOMIE CHRÉTIENNE

Si l'on eût interrogé, il y a trente ans, un professeur de théologie ou un catéchiste sur la place des sacrements dans l'économie chrétienne, l'un et l'autre, chacun à leur niveau pédagogique, nous auraient commenté la thèse *De necessitate sacramentorum* : Dieu conduit le salut de l'homme selon la condition même de la nature de l'homme et selon les états concrets de cette nature, portant ainsi le remède et la vie là même où s'insèrent la défaillance et la mort. Grande thèse classique, où la réflexion théologique émane directement de l'observation de la conduite effective de Dieu dans son œuvre de rédemption. Mais, en fait, cette thèse eût été développée à l'intérieur d'une considération abstraite de l'homme, sans le souci de déceler les articulations temporelles de ce comportement divin, n'évoquant que dans la marge, et pour mémoire, les variations possibles ou réelles des fonctions sacramentaires. Ainsi seraient restés atrophiés les amples développements que les Pères, dans leurs catéchèses, et les maîtres du moyen âge, dans leurs sommes, consacrèrent aux « cérémonies de l'Ancien Testament », aux préfigurations de chacun des rites, à la triple symbolique temporelle des sacrements, etc. Bien plus, par l'effacement de ce dernier point, un certain réalisme de l'efficacité sacramentelle eût affecté gravement l'exact équilibre de la « présence » d'un mystère à la fois passé et futur, et suscité, surtout pour le sacrifice de la messe, quelque théorie de la re-production qu'a construite, dans la méconnaissance du symbolisme sacramentel, la théologie des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles. Bref, eût été atrophié, plus ou moins consciemment, l'élément historique et tem-

porel inclus dans la structure du mystère et du rite chrétien.

Aujourd'hui, l'irruption massive, et presque violente, de deux facteurs spirituels a imposé le reclassement et le rééquilibre de plusieurs éléments du sacrement chrétien : d'une part, la revigoration de la notion d'un christianisme conçu comme une « économie » (et la lecture renouvelée des Pères orientaux alimente ce réveil), d'autre part, la conscience aiguë du temps comme dimension nécessaire de la conduite humaine, y compris au plan spirituel et religieux. Le thème de cette session enregistre à point ces deux ressources, la profane et la chrétienne, dont on saisit immédiatement l'homogénéité. Nous voici dans l'axe même de notre réflexion : une pastorale et une liturgie émanent d'une « économie » du salut. Nous saisissons ainsi la densité de pareils apports, comme nous éprouvons l'urgence d'en définir attentivement l'équilibre, tant pour une orthodoxie de vérité que pour une efficace pratique pastorale.

Avant d'organiser les éléments de cette recomposition, et pour situer expressément dans leur contexte ces deux termes de *sacrement* et d'*économie*, conduisons rapidement notre analyse jusqu'au point où se nouera le problème. Démarches dont nous ne donnerons que le schéma, puisqu'elles sont préalables à notre sujet. Aussi bien les autres rapports de cette session en soutiennent le dessin.

Le christianisme *est* une économie de salut : telle se présente de fait et en vérité la révélation, au sens total. Non pas seulement un enseignement de vérités, mais, grâce à cet enseignement, la transmission de la vie divine à l'humanité selon les étapes disposées par Dieu. Participation à l'être, donc, et non seul endoctrinement. Certes, la doctrine est base, et critère, et clef de cette participation, car cette participation se fait par et dans la « parole de Dieu »; mais cette parole de Dieu, suivant son cours, se consomme dans une incarnation : le Verbe se fait homme, au centre de cette histoire divine, et cet événement commande le temps d'avant et le temps d'après, en même temps qu'il fixe l'authentique régime de la vie divine dans l'humanité.

Économie du salut, qu'est-ce alors? Deux notions en manifestent l'armature, tant dans leur contenu que dans leur conjonction : l'économie est à la fois mystère et histoire,

c'est-à-dire mystère dans l'histoire, et histoire dans le mystère du Christ. Liaison d'autant plus saisissante que les deux éléments en cause sont apparemment antinomiques. Mystère, entendez évidemment non l'énoncé d'une vérité transcendante, mais, au sens objectif, la réalité même transcendante de cette vie divine, en tant que donnée en toute gratuite participation à l'homme. Histoire, c'est-à-dire que ce don se fait selon une préparation, un déroulement, une consommation, dans des formes temporelles qui ne sont pas les épisodes accidentels d'une opération abstraite, mais les étapes internes d'une économie solidaire du temps de l'homme[1].

La Bible décrit le déroulement de ce mystère dans l'histoire. Dieu n'écrit pas un livre (que je lirais), mais une histoire (où il s'engage, et moi avec lui). La liturgie est l'extension de cette histoire, son accomplissement, en figure et en réalité. Nous sommes tous d'accord ici sur cette liaison de la Bible et de la liturgie : c'est dans cette consubstantialité que se définit la liturgie.

Par quoi la liturgie réalise-t-elle ce propos ? Par une *re*présentation (non une re-production) du mystère, qui, accompli une fois pour toujours, est cependant présent aujourd'hui et dans tous les temps. Voilà le « sacrement ». L'économie est nécessairement sacramentelle. Elle l'est non pas seulement par sept rites, actions isolées, pratiques vaguement conjointes, mais par un ensemble organique de paroles, de gestes, de chants, de prières, de célébrations, qui participe à la vertu comme à l'expression du mystère, et compose un immense sacramental, où l'Église coule sa vie la plus profonde, en même temps que l'univers entier y propose sa matière.

Les sacrements sont donc des actions rituelles par lesquelles nous sommes unis au mystère dans l'histoire, et unis, dans le mystère, à l'histoire du Christ, Dieu fait homme, s'incorporant l'humanité. L'ordre sacramentel est en continuité physique avec l'économie du mystère.

1. « Le mystère chrétien ne nous a pas été livré dans une série de définitions intemporelles, sans rapport à une situation historique précise, quitte à se laisser revêtir par la suite à notre gré d'images bibliques, à titre d'illustrations. » H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, Paris, 1950, p. 380.

Nous voici à pied d'œuvre pour analyser la structure des sacrements, mieux, du sacramentalisme dans tout son ensemble. L'arête de ce sacramentalisme est le symbolisme : le sacrement est une action symbolique, qui est à la fois le mode approprié de la représentation du mystère (et des mystères), et la présence *dans le temps* de ce mystère.

Notion centrale, comme d'ailleurs en témoigne la Tradition, que ne peut désaxer le souci polémique et unilatéral d'une théologie contre-Réforme. En ce moment où, dépassant les conjonctures polémiques, nous prenons meilleure conscience de l'organisme sacramentel, il importe suprêmement d'élaborer, dans la structure même de l'Église, cette liaison du sacrement et de l'économie du salut : le sacrement nous conduit à l'intelligence de l'économie, en même temps qu'un sens plus aigu de l'économie établit sur son sol profond le renouveau sacramentaire et liturgique.

Mystère et symbolisme

Chaque fois qu'on atteint un nœud, dans la pensée comme dans l'action, l'analyse qui le doit dénouer est particulièrement décevante, car son abstraction met d'avance de côté le croisement même des fils, pour pouvoir suivre la contexture de chacun. Il nous faut bien céder cependant à cette nécessaire abstraction; ayons du moins le souci d'observer, à chaque démarche, l'interférence constante des fils qui se nouent et trouvent leur consistance propre dans ce nœud même [2].

Premier fil. Le mystère appelle le sacrement. En quoi consiste cette liaison ? L'opération symbolique n'est pas qu'une figure littérale ou gestuelle, recouvrant du dehors par un artifice imaginatif une réalité cachée; c'est le moyen propre d'exprimer littérairement et cultuellement (par un

2. Nous attachant expressément à l'agencement organique des notions et des thèmes en cause, nous nous abstiendrons de donner des références bibliographiques comme d'entrer dans les discussions, ici inopportunes, pour chacun des éléments de la construction. Les lecteurs se reporteront aisément aux publications et travaux en cours (Vonier, Casel, Cullmann, Jungmann, etc), sans oublier les controverses provoquées en Allemagne par le renouveau liturgique.

acte, alors) une réalité mystérieuse, grâce au dénivellement existant entre deux réalités dont l'une est apte, de quelque manière, à représenter l'autre. Nous sommes là devant une admirable ressource de l'esprit, qui, en son ordre et selon l'authenticité de sa ligne, est aussi grande et aussi féconde que cette autre intelligence qui, atteignant les choses dans leurs causes, en obtient la science. L'explication de la science, la signification du symbole : deux types de connaissance hétérogènes, en soi du moins, dont les procédés et les valeurs ne doivent d'aucune manière s'entre-détruire, si nous savons en déterminer le champ et les méthodes.

La mesure de la valeur symbolique se prend de la distance entre la chose-signe et la réalité-mystère, du hiatus éprouvé entre les deux, et qui impose comme un saut de la chose matérielle visible à une certaine densité profonde qui provoquera le transfert à la réalité cachée. Montée exaltante, chargée d'affectivité, qui ne peut s'accomplir que dans et par une « initiation », et non par un endoctrinement (du type de la science, lui, pour une grande part). Puissance poétique, au point qu'une liturgie qui ne naît pas poétiquement est un échec. Puissance d'exaltation aussi, qui éclate dans la joie, et, pour ainsi dire, se soulage dans la fête. Le symbole n'est pas un ornement accessoire du mystère, ni une pédagogie provisoire, il est la ressource coessentielle de sa communication. Telle est la profondeur d'insertion psychologique et ontologique du rite, du symbole rituel, dans le mystère. Tel est le lien du mystère et du symbole.

C'est là, certes, doctrine traditionnelle, et aussi, et plus encore, conduite traditionnelle dans l'Église, et, dès avant l'Église, dans toutes les étapes de la révélation. Il faut cependant reconnaître que la théologie occidentale du sacrement-signe a quelque peu rétréci l'ampleur d'une telle conception. L'analyse augustinienne du signe a fourni à la théologie sacramentaire un admirable moyen terme d'élaboration; mais dans la mesure où elle écartait ou réduisait la teneur du sacrement-mystère, telle que l'exprimait encore la définition isidorienne du *sacramentum sacrum secretum*, elle imposait des options dans l'interprétation systématique du sacrement chrétien, au détriment de son total équilibre.

La densité spirituelle de l'expression symbolique est absolument originale, et irréductible à une expression conceptuelle, parce que précisément est original son mode de référence au transcendant mystérieux. Le concept, on le sait, peut se distendre par le procédé de l'analogie, et sans doute est-ce là la plus belle opération théologique qui soit; toujours est-il que cette tentative désespérée de l'intelligence humaine et de la « science » de Dieu ne peut discréditer ni ne doit éliminer le procédé symbolique, qui repose précisément sur l'infranchissable distance entre deux réalités, la sensible et la mystérieuse, alors que le concept en veut exprimer la continuité relative. Aussi bien le concept exprime congénitalement les rapports de causalité; nous sommes ici, encore une fois, même s'ils se recoupent, sur des rapports d'un autre ordre, des rapports de signification.

Ce n'est pas à dire qu'il faille renoncer à conceptualiser les symboles. Jamais l'homme, fût-ce dans l'immersion des voies connaturelles de l'imagerie sensible, ne doit renoncer aux ressourecs de l'intelligence et de ses procédures rationnelles. Mais ce haut labeur du théologien devra s'accomplir *dans* le mystère, et donc dans les contextes et dans le climat du symbolisme qui le contiennent et le livrent. Et bien sûr, de même et pour les mêmes raisons, l'enseignement de la catéchèse.

L'élaboration des symboles se fait d'ailleurs normalement et spontanément par une allégorisation de leur contenu. Les liturgistes savent assez quel déterminisme a poussé, non seulement les interprètes professionnels des rites, mais les plus candides praticiens, les « fidèles », à développer les symboles littéraires et cultuels en expressions allégorisantes. Les liturgistes savent aussi quelle menace recèle cette pente de l'intelligence et de l'observance rituelle. Il en faut cependant reconnaître d'abord la valeur authentique, que révèle d'ailleurs l'histoire de toutes les religions : l'allégorie est un moyen d'intérioriser, de spiritualiser les gestes rituels, fussent-ils purement utilitaires de soi, en les reliant un par un, et comme morceau par morceau, au jeu et au dynamisme de l'ensemble symbolique. Textes et rites de la Pâque trouvent intelligence et efficacité dans la typologie de l'Exode. L'azyme du pain consacré est bien plus que le respect d'une rubrique pour

mémoire de l'ancienne coutume, aujourd'hui sans aucun intérêt, d'un pain sans levain. Mais les limites d'un tel procédé sont toutes proches, car la construction de l'allégorie est toute différente du rythme interne du symbole. Cette opération au second degré tend à évacuer la matière même du symbole, au terme de quoi le rite devient un rébus livré aux archéologues; elle tend aussi à évacuer le mystère, et à y substituer une doctrine et un geste ésotériques. Le littéralisme du symbole, son naturisme, si j'ose dire, est le meilleure garant de sa valeur et de son esprit. Hors de quoi, la liturgie ne serait plus que le conservatoire de pseudo-symboles, vidés de sève humaine et d'intelligence chrétienne.

Spécialement dans ce symbole en acte qu'est le rite, le mystère, par la voie du symbole, soutient, alimente, vivifie, et, à l'heure opportune, recrée le rite, lui conférant sans cesse, dans la contexture des paroles et des gestes, la facture lyrique nécessaire. Tel le banquet eucharistique, cas majeur de cette parfaite cohérence. Hors de quoi, le rite dévore le symbole, et seule règne la rubrique.

Vice versa, le rite contient et conserve le mystère, car la célébration qu'il charpente objectivement, au delà des plus légitimes sensibilités, se développe ainsi dans une mystagogie saine et discrète.

Sans étendre davantage ces trop concises observations, rassemblons-en les conclusions dans cette équation, combien traditionnelle dans la langue chrétienne, quelles qu'en soient les mobiles et les variantes : *sacramentum = mysterium*. Disons que le « mystère sacramentel » — dans le mystère de l'Église, bâtie de sacrements — est la suite du mystère par excellence, du mystère révélé au cours des temps selon le dessein de salut de Dieu sur l'humanité.

Voici le second fil de ce nœud : le mystère dans l'histoire.

Mystère et histoire

Comment ce mystère est-il donc présent, dans le temps et dans tous les temps ? Et comment se plantent dans l'histoire ces symboles mystériques ? Nous pressent ici et l'as-

piration du peuple chrétien pour une jeunesse permanente de la liturgie, et le problème de l'Église dans l'histoire, et la recherche d'un temps chrétien. Le redressement d'une théologie sacramentaire fourvoyée dans des théories de la reproduction du mystère, du fait même qu'elle ignorait le rôle du temps dans l'économie comme dans la nature humaine, s'opérera par là même.

Il nous faut tenir deux choses : le mystère s'est accompli dans le temps, une fois, et pour toujours, vérité évangélique et apostolique excellemment remise en valeur dans des travaux récents; mais aussi ce mystère n'est pas aujourd'hui qu'une simple « mémoire », à laquelle notre foi seule donnerait consistance spirituelle et efficacité. Le mystère est et demeure présent. Comment s'accomplit donc cette présence ?

Par la voie d'une action symbolique. Le symbole est le moyen d'expression du mystère historique dans la continuité du temps. Ce n'est pas une prolongation artificielle, « spirituelle », par une espèce d'imagination fervente : le temps entre effectivement dans la contexture du mystère, et l'action symbolique rituelle en est le moyen. Le sacrement est le truchement entre mystère et histoire; le symbolisme est inviscéré dans le mystère en tant que le mystère est dans le temps. Le rite construit en actions coordonnées ce symbolisme efficace. Telle est la cohérence du symbole et de la présence, entendez de la présence mystérique. Le mystère, le mystère de la mort et de la résurrection du Christ, a besoin du symbole pour être présent. D'où la loi de la densité spirituelle du rite : elle est toute dans la vigueur réaliste du symbole.

Évidemment, c'est par et dans la foi que joue cette loi, que se réalise cette cohérence. Les sacrements sont des *sacramenta fidei*; par quoi, précisément, ils existent *intra mysterium*. C'est ici que s'amorce — et nous le voyons amorcé de toutes parts dans une conscience pastorale en révolte contre les conformismes sociaux et religieux — le procès du sacramentalisme, d'une pratique sacramentelle *ex opere operato* sans foi, sans « mystère »; le symbole y devient, fût-ce inconsciemment, chez le ministre comme chez le fidèle, un rite magique. Il n'est pire perversion, non seulement du sujet pratiquant, mais de toute l'écono-

mie objective dont nous venons de décrire l'architecture. Elle est à la lettre démembrée.

Il y a donc, si l'on peut dire, un temps du sacrement, c'est-à-dire un déploiement du mystère dans le temps, grâce à la signification sacramentelle. Le sacrement signifie à la fois l'acte *passé* du mystère, la *présence* de la grâce dans le mystère, son accomplissement *à venir* dans le banquet messianique où toute figure disparaîtra. La grande théologie médiévale s'est complu à énoncer dans de belles et denses formules les incessants développements de la catéchèse patristique sur ce point : le symbolisme sacramentel s'organise selon cette triple référence au passé, au présent, au futur. *O sacrum convivium, in quo... recolitur memoria passionis, mens impletur gratia, et futurae gloriae nobis pignus datur.* Ce grand thème n'a plus figuré pendant longtemps, hélas, dans une théologie coupée de son sol liturgique, que comme un vague et pieux corollaire. Il est en vérité la base de l'efflorescence des symbolismes, et ce sont les besoins de cette re-présentation qui engendrent, au cours des siècles, les rites secondaires autour de ce triple nœud symbolique essentiel. Le rite du sacrifice de la messe, dans son enchevêtrement même, est l'illustration de cette loi profonde.

Mais ce temps sacramentel se constitue par des actions symboliques, non par des « événements », comme dirait l'historien profane. Il laisse donc intact, dans sa valeur propre, le temps du monde. Au théologien de poser et de résoudre le problème de la cohérence de l'histoire et de l'économie temporelle du mystère; leur distinction, avec les autonomies qu'elle implique, assurera à la fois la fois la transcendance et la présence du salut dans le monde. Il ne faut pas faire de jeu de mot sur l' « histoire » sacramentaire.

Nature et histoire

Salut dans le monde, donc; bien plus, salut du monde. Le paradoxe chrétien se répercute ici dans l'économie sacramentelle, et nous procure une nouvelle lumière. Nous voici devant un fait majeur, sur lequel s'est bâtie une fois de plus la théologie : les sacrements trouvent leur matière

dans les éléments de l'univers matériel, eau, huile, pain, vin, feu, lumière, etc,; bien plus, ils se constituent par et dans des gestes humains types : bain, repas, gestes des mains. Ce mystère, qui se déroule comme histoire, ne se « pose » pas sur la nature, sur l'univers, sur l'homme; il s'enracine dans des actions où, de près ou de loin, par et pour la constitution des symboles précisément, l'ensemble de l'univers sert de matière. Nature et histoire se rencontrent, dans l'architecture d'un même symbole.

L'architecture symbolique se développera donc sur deux plans : au plan historique, où le mystère du Christ, de sa vie, de sa mort et de sa résurrection, est représenté par le jeu efficace des paroles et des gestes, se développant depuis l'action symbolique essentielle jusqu'aux raffinements allégoriques; au plan de la nature, qui elle aussi a une dimension symbolique, dans l'eau qui purifie, dans l'onguent qui fortifie, dans le repas qui restaure, réjouit, crée la communauté, dans le feu qui éclaire, réchauffe et brûle. La nappe de l'autel sera tout bonnement la nappe du repas qui couvre et pare la table où nous allons manger : détail qui élargit, dans une saine figuration, le grand symbole de la cène; la nappe est aussi le linceul du Christ au tombeau : évocation allégorique du mystère à nouveau présent par le rite symbolique. Et ainsi de suite. Si le sacrement est la suite terrestre du mystère, il se plantera dans la matière terrestre et dans la vie humaine, comme l'histoire du salut s'est plantée dans l'histoire humaine, sans s'y confondre, mais sans la votatiliser. C'est, analogiquement, le même régime d'incarnation.

Lorsque saint Thomas se demande pourquoi il y a sept sacrements dans l'ensemble rituel de la liturgie, il trouve réponse et intelligence non dans les épisodes du mystère transcendant, mais dans le discernement de sept actions humaines types, par lesquelles, individuellement et collectivement, l'homme organise sa vie. A chacune de ces conjonctures capitales, le geste qui les exprime ou les produit, bain, repas, don conjugal, etc., se double d'une dimension symbolique par laquelle la grâce appropriée est à point conférée. Argument de convenance, bien sûr, avec ses relativismes autant qu'avec les ressources d'analyse et de contemplation où se complaît le théologien; quel qu'il soit,

il suppose que l'ordre sacramentel se bâtit selon les besoins et les entreprises de la condition terrestre de l'homme. La nature fournit, alimente, éclaire les gestes symboliques du mystère transcendant.

Il faudra donc tenir, tant dans l'intelligence du symbole que dans sa pratique liturgique, le juste équilibre de cette double trame symbolique, distincte et si liée à la fois. Le repas eucharistique re-présente certes l'unique sacrifice du Christ; mais il réalise cette présence dans les gestes et coutumes d'un repas, selon le train quotidien, si prosaïque mais si suggestif, du repas des hommes. Tout le comportement de l'homme, comme l'observe saint Thomas, sera sacralisé, au moment même ou l'unique et irréductible originalité du mystère capte à son profit le moindre geste. Une fois de plus, le naturisme du symbole, dans son ensemble et dans son détail, sera le signe et le garant de la bonne santé de sa re-présentation mystique. Ce n'est pas en évacuant les rites grossiers de la présentation et de la manducation de l'aliment qu'on atteindra mieux la communion spirituelle au sacrifice du Christ. La revigoration de la liturgie ne se produira que par ce réalisme humain, jusqu'en ses actuelles aspirations, autant que par son sens du mystère.

Au terme de cette analyse, nous rejoignons la leçon que l'an dernier, à la session de Versailles, énonçait M. Rauch, pour définir la célébration chrétienne : « Elle s'avère, d'une part, profondément enracinée dans le comportement cultuel de l'homme de tous les temps : elle recourt, en effet, aux moyens d'expression qu'il a toujours employés, aux signes indispensables à toute célébration qui sont les rites, gestes, paroles, chants, sans même parler des lieux, des choses, des temps sacrés, ni de la contribution des arts, des techniques et des sciences... D'autre part, cette célébration chrétienne réalise un genre de culte tout à fait particulier; elle obéit à ses propres lois, elle a sa structure particulière; car elle repose sur un donné révélé... De ce double fait : enracinement dans les formes du culte humaines, d'une part; dépendance radicale d'une révélation et institution divine, d'autre part, résulte une tension inévitable et inhérente à toute célébration chrétienne, en tout temps... En face de cette tension toujours vive, la célébration a besoin, dans

chaque génération, de reprendre conscience à la fois de son originalité, pour ne pas perdre ou amoindrir sa substance chrétienne, mais aussi de l'authenticité et de la valeur humaine de ses rites et gestes, pour ne pas en compromettre l'efficacité [3]. »

La célébration chrétienne est donc l'exacte émanation de l'économie du salut : le symbolisme sacramentel qui la constitue est l'expression appropriée du mystère, en le représentant continûment dans l'histoire, et en faisant des réalités terrestres et humaines une matière apte à signifier et à porter, selon l'institution du Christ et de son Église, les diverses ressources de la vie divine. La liturgie trouve là sa lumière, et la pastorale la règle de son efficacité.

MARIE-DOMINIQUE CHENU, O. P.

3. C. RAUCH, *La célébration du culte*, dans *La Maison-Dieu*, 20, pp. 5-6.

L'HISTOIRE DU SALUT DANS LA CATÉCHÈSE

Le sujet que je traiterai dans cet exposé sera très défini : comment présenter l'histoire du salut dans la catéchèse. Il ne suffit pas, en effet, d'être persuadé — et je pense que nous le sommes tous — que la catéchèse doit avoir pour objet l'histoire du salut. Il s'agit encore de savoir comment on peut présenter cette histoire. Or il est sûr que ce n'est pas un problème facile. Cette difficulté ne date pas d'hier. Le traité le plus intéressant pour notre propos, le *De catechizandis rudibus* de saint Augustin, est précisément adressé par celui-ci au diacre Deogratias, qui se plaignait « de se dégoûter lui-même par ses discours longs et fastidieux et d'ennuyer et celui qu'il instruisait et tous ceux qui s'arrêtaient pour écouter [1] ». Saint Augustin se propose de lui enseigner la manière de mettre de l'*hilaritas* dans sa catéchèse, c'est-à-dire de la rendre vivante pour lui et pour les auditeurs. Notre objet précis sera de définir les conditions de cette *hilaritas*.

Je ne m'attarderai pas à établir d'abord que l'objet de la catéchèse est bien l'histoire du salut. Éthérie, la pèlerine espagnole dont nous avons le précieux *Journal de voyage*, est formelle sur ce point : « Les catéchumènes n'entrent pas pendant que l'évêque instruit de la Loi de la manière suivante : commençant par la Genèse, pendant ces quarante jours, il parcourt toutes les Écritures, en expliquant d'abord le sens littéral, puis en dégageant le sens spirituel. De même aussi sur la Résurrection [2]. » Et en fait, si nous pre-

1. Saint Augustin, *De Catechizandis rudibus*, I.
2. Éthérie, *Journal de voyage*, texte latin, introduction et traduction de H. Pétré, coll. « Sources chrétiennnes », Paris, Le Cerf, 1949, p. 257.

nons l'exemple de catéchèse que saint Augustin donne à Deogratias et qui comprend vingt colonnes de Migne, nous voyons que cette catéchèse consiste dans un exposé de l'histoire du salut, « depuis la parole : Au commencement Dieu créa le ciel et la terre, jusqu'aux temps présents de l'Église » (5), suivi d'un exposé sur la Résurrection. L'usage de Jérusalem et celui de Rome coïncident donc rigoureusement.

Mon exposé reposera principalement sur deux textes des premiers siècles. La *Démonstration de la vérité apostolique*, de saint Irénée, dont nous avons une traduction arménienne, a été traduite en français et publiée par J. Barthoulot et J. Tixeront dans la Patrologie Orientale (12, 5). L'ouvrage comprend d'abord un exposé de l'histoire du salut, de la création à la Pentecôte, et ensuite un recueil de prophéties destinées à montrer dans cette histoire la réalisation d'un dessein de Dieu. L'exposé de saint Augustin dans le *De catechizandis rudibus* est une *narratio* des grandes étapes de l'histoire du salut, jusques y compris l'histoire présente de l'Église. Nous l'utiliserons principalement. Mais nous utiliserons tous ces textes non comme des documents archéologiques, mais comme des enseignements vivants, en nous inspirant de leur esprit plus qu'en étant esclave de leur lettre.

*
* *

Le premier danger d'un exposé historique est de se perdre dans le détail et mettre tout sur le même plan. Augustin a bien vu la question : « La *narratio plena*, c'est quand quelqu'un commence la catéchèse par : Au commencement Dieu créa le ciel et la terre, et va jusqu'aux temps présents de l'Église. Je ne veux pas dire pour autant qu'il faille soit réciter de mémoire, si nous l'avons appris par cœur, soit raconter en déroulant le rouleau tout le Pentateuque, tous les livres des Juges, des Rois et d'Esdras, tout l'Évangile et les Actes des Apôtres. Ni le temps ne le permet, ni aucune nécessité ne l'exige » (5). Ainsi devra-t-on savoir discerner ce qui est essentiel et ce qui ne l'est pas. Mais comment faire ce discernement?

Le principe d'Augustin est ici remarquable : « Il faut tout

embrasser par les ensembles et les sommets, en sorte de choisir certaines œuvres plus admirables, qui frapperont davantage l'attention et constituent les articulations de l'histoire. Ces épisodes, il ne faut pas les montrer enveloppés et en détourner aussitôt l'attention, mais s'attarder à les déployer et à en dégager la signification et les présenter à la vue et à l'admiration des auditeurs. Quant aux autres, il suffit de les parcourir rapidement dans la trame du récit. Ainsi les choses sur lesquelles nous voulons davantage attirer l'attention prennent plus de relief et celui que nous voulons instruire risque moins de se fatiguer et de tout confondre » (5).

On voit la portée de ce texte. L'histoire du salut, pour Augustin, est celle des *mirabilia Dei*, des grandes œuvres de Dieu. Mais parmi ces *mirabilia*, il y a des *mirabiliora*, des œuvres plus éminentes. Ces œuvres plus éminentes constituent les *articuli temporis*, les grandes articulations de l'histoire sainte. Le catéchète doit dégager ces grandes articulations, les mettre en relief, en sorte qu'elles se détachent sur l'ensemble de la narration, qu'elles en soulignent les étapes principales. La méthode pédagogique, ici, consiste donc simplement à exprimer la réalité même des choses, à donner aux événements l'importance qu'ils ont en fait au point de vue de l'histoire du salut.

Ces *articuli temporis* sont les grandes charnières de l'histoire sainte, les événements qui inaugurent ses principales étapes. On sait que pour Augustin l'histoire du monde se divise en sept âges : les cinq premiers correspondent à l'Ancien Testament, le sixième est inauguré par le Christ, le septième est le repos éternel. Ainsi les *articuli temporis* seront essentiellement les événements qui inaugurent ces sept âges. Augustin les expose ainsi. « Le premier va des origines, c'est-à-dire d'Adam, le premier homme créé, jusqu'à Noé, qui construisit l'arche dans le Déluge; le second va de Noé à Abraham, qui a été appelé père de toutes les nations, qui devaient imiter sa foi. L'articulation de ces deux âges est particulièrement mise en valeur dans les Livres de l'Ancien Testament. Celle des trois autres est marquée dans l'Évangile, dans la généalogie du Christ selon Matthieu. Le troisième va d'Abraham au roi David; le quatrième de David à la captivité de Babylone; le cin-

quième de la transmigration à la venue de Jésus-Christ qui inaugure le sixième âge, et par qui l'esprit de l'homme est renouvelé à l'image de Dieu, comme au sixième jour il fut créé à l'image de Dieu » (39).

Ainsi les *mirabiliora*, les œuvres les plus éminentes de Dieu qu'il faudra mettre en valeur, sont la création d'Adam, le salut opéré au Déluge, l'alliance avec Abraham, la royauté et le sacerdoce davidiques, la délivrance de la captivité de Babylone. On remarquera que la sortie d'Égypte n'est pas mentionnée. Mais en fait, Augustin lui donne une importance aussi grande qu'aux autres événements. La conception des sept âges est un cadre dont il n'est pas esclave. Ceci dit, ces événements restent bien les articulations essentielles de l'histoire sainte et en soulignent les principales solutions de continuité, ils inaugurent chacun un âge nouveau.

Mais entre ces *articuli temporis*, il est clair que l'événement du Christ a une importance unique. Ceux qui l'ont précédé n'en sont que la préparation : « Le Verbe n'a pas cessé, à travers les cinq *articuli temporis*, d'annoncer sa venue » (6). L'incarnation et la résurrection sont en effet l'événement essentiel de l'histoire[3]. Aucun événement n'a jamais eu et n'aura jamais autant d'importance. Aucune révolution, aucune invention, ne nous procurera jamais ce que nous possédons déjà en Jésus-Christ. L'événement du Christ est ainsi éternellement l'événement le plus nouveau, *novissimus*, le dernier, celui au delà duquel il n'y a rien. Et en effet, en lui sont accomplies les réalités qui sont la fin de la création : Dieu est parfaitement glorifié et la nature humaine est unie à la nature divine. Ainsi, les événements qui viennent après le Christ ne constituent pas un au-delà du Christ, un dépassement, mais seulement le déploiement des espaces intérieurs de Jésus-Christ.

Je viens de préciser le sens de ces *articuli temporis*. C'est qu'en effet, nous dit saint Augustin, il ne suffit pas de souligner les événements essentiels de l'histoire du salut, il faut encore en dégager la *signification théologique*. En effet, ce qui fait leur importance, ce n'est pas seulement leur retentissement dans la trame de l'histoire phénoménale, mais

3. Oscar Cullmann, *Christ et le temps*, pp. 25 sq.

ce sont les actions créatrices de Dieu qui s'accomplissent en eux. Or, ce contenu est caché. Il n'est atteint que par la foi. Le but du catéchète est donc de dégager le contenu caché en montrant comment ces événements sont de grandes actions divines, des *mirabilia*, de façon à susciter dans l'âme de l'auditeur, l'*admiratio*. Le but de la *narratio*, en effet, est qu'en présence de ces œuvres divines, où se manifestent la puissance et l'amour de Dieu opérant le salut, l'âme de l'auditeur soit saisie d'admiration et que sa foi et son amour en soient augmentés[4]. Le but de l'explication doit donc être non l'élucidation de problèmes chronologiques ou littéraires, qui ne doit jouer qu'un rôle secondaire, mais la mise en valeur de la signification théologique de l'événement, des manières divines d'agir qui s'y manifestent.

*
* *

L'histoire du salut est donc celle des grandes œuvres de Dieu. Mais ces œuvres de Dieu ne constituent pas une suite d'interventions singulières; elles se présentent comme une suite de promotions, qui sont chaque fois des actions créatrices nouvelles, mais qui présentent entre elles des ressemblances où se manifeste l'action d'un même auteur. Cette perspective est de grande importance au point de vue catéchétique. Car elle constitue, suivant le mot des Pères, une véritable pédagogie. Cette pédagogie consiste d'une part en ce qu'avant d'être mis en présence des merveilles extraordinaires du Nouveau Testament, il fallait que les hommes se familiarisent avec les manières d'agir de Dieu[5]. Grégoire de Naziance a admirablement montré qu'avant de révéler le mystère trinitaire, il fallait d'abord jeter les fondements du monothéisme[6]. Or ce qui est vrai de l'humanité est vrai de chaque homme. Et pour prendre un exemple analogue, si ce sont les fondements du monothéisme qui sont peut-être aujourd'hui le moins affermis dans les âmes, comme il était dangereux de parler de la Trinité à des hommes non affermis dans le monothéisme qui pou-

4. Rudolf Otto, *Le Sacré*, trad. fr., pp. 223-224.
5. Saint Irénée, *Adv. Haer.*, IV, 14, 3.
6. *Discours théologiques*, V, 26; trad. Gallay, p. 209.

vaient y voir un polythéisme, il pourra être parfois aujourd'hui dangereux de parler trop tôt de l'Homme-Dieu à des hommes qui n'ont pas le sens de Dieu, car ils risquent d'en faire un Humanisme.

Cette pédagogie a aussi une autre signification. Elle est, suivant l'idée chère à Augustin, ce qui assure et fortifie la foi. En effet, les œuvres de Dieu, objets de l'histoire du salut, ne sont pas susceptibles de justification rationnelle. Tout au plus la raison peut-elle en écarter les obstacles. Elles risquent dès lors d'apparaître comme aberrantes, sans références, et donc peu intelligibles. Or, précisément, le fait qu'il y a ressemblances entre les réalités de l'Ancien et celles du Nouveau, créent une sorte d'intelligibilité intrabiblique. La maternité virginale apparaît moins déconcertante quand on la voit préfigurée dans la maternité miraculeuse de Sara et d'Anne. C'est là le fondement de l'importance donnée par le Nouveau Testament et par les Pères à l'argument prophétique. Il *autorise* au sens technique du mot les actions de Jésus en les situant dans une séquence historique. Il les soustrait à la facticité du pur événement[7].

Cette correspondance des deux Testaments apparaît sous un double aspect dans nos catéchèses. Saint Irénée, dans sa *Démonstration*, commence par la narration pure, l'histoire des grandes œuvres de Dieu et ensuite la seconde partie est un dossier de prophéties et de figures. On sait que l'usage de ces dossiers remonte très haut. Peut-être même en existait-il déjà aux temps apostoliques. Ils constituaient le grand arsenal d'arguments pour la démonstration chrétienne. Nous en possédons de nombreux exemples où ce sont généralement les mêmes textes qui reparaissent, ce qui montre bien qu'il s'agit de recueils qui faisaient partie de la tradition commune. Ainsi pour la Passion, Irénée cite Isaïe 53 : « Il a été conduit à la boucherie comme un agneau », le Psaume 21 : « Une troupe de scélérats s'est levée contre moi », et beaucoup d'autres (60-80).

Tout autre est la méthode d'Augustin et bien plus pédagogique. C'est à propos des événements mêmes de l'An-

7. Leonhard Goppelt, *Typos*, p. 254.

cien Testament, au cours de la *narratio*, qu'il montre en eux des figures du Christ[8]. Ainsi est-ce toute l'histoire sainte qui apparaît centrée sur celui-ci. Pour ne citer qu'un exemple, à propos du Déluge, après en avoir exposé le récit et en avoir expliqué le sens théologique, il continue : « Dans le mystère (*sacramentum*) du Déluge, dans lequel les justes furent sauvés au moyen du bois, était annoncée à l'avance la future Église que son Seigneur et roi Jésus-Christ a fait surnager par le mystère de sa croix dans le naufrage de ce siècle » (32). Nous retrouvons ici un thème qui remonte à la Première Epître de Pierre et qu'Augustin affectionnait particulièrement : « *Mare transcumdum et lignum contemnis!* »

On ne saurait trop souligner l'importance pour la catéchèse de cette explication de l'Ancien Testament par le Nouveau et du Nouveau par l'Ancien. Par là, l'Ancien est référé au Christ et prend toute sa richesse, en nous apparaissant comme une esquisse du Nouveau en sorte que les évangélistes n'auront qu'à montrer dans le Christ celui que les Juifs connaissaient déjà par ses figures. Et par ailleurs, le Nouveau Testament prend tout son sens quand les catégories par lesquelles le Christ s'est désigné et qui sont empruntées à l'Ancien Testament sont expliquées. Cette liaison des deux Testaments est le cœur même de l'histoire du salut et le centre de la catéchèse.

Je n'ai pas à redire ici combien le fondement en est solide. Il ne s'agit pas de rapprochements verbaux et imaginatifs, *a fortiori* d'allégorisme. Les éléments extérieurs, le bois de la croix et le bois de l'arche, sont de pures images qui permettent de frapper l'attention. Mais l'essentiel n'est pas là. Il est l'analogie théologique profonde des mœurs divines dans les deux Testaments. L'Ancien avait annoncé que les événements eschatologiques seraient une reprise en plus grand des grandes œuvres de Dieu pour son peuple dans le passé. Le Nouveau Testament et la catéchèse qui le prolonge témoignent seulement que ces événe-

8. Cette signification du *De Catechizandis rudibus* avait été méconnue par H.-T. Marrou, dans son beau livre, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (pp. 490-492), qui ramenait la typologie à un procédé littéraire. L'auteur a mis ceci au point dans sa *Retractatio*, 1949, pp. 646-653.

ments eschatologiques sont acomplis dans le Christ et dans l'Église, en tant que le Christ est l'*eschatos anthrôpos* et l'Église la *deutéra ktisis*[9].

*
* *

Nous avons considéré jusqu'ici l'histoire du salut comme histoire des grandes œuvres de Dieu. Mais ceci n'en constitue qu'un aspect. D'un autre côté, l'histoire apparaît comme l'histoire du péché. D'une part, nous avons l'histoire telle que Dieu la fait, avec ses fins et par ses voies. De l'autre, nous avons l'histoire telle que les hommes veulent la faire, dont les fins sont humaines et les moyens humains. Or ces deux histoires sont dans un conflit perpétuel. Ce conflit s'exprime existentiellement dans l'opposition des puissances du monde, qui représentent l'histoire du péché, et des témoins de Dieu, qui représentent l'histoire sainte. Le conflit des prophètes et des rois dans l'Ancien Testament, la Passion du Christ, le martyre des chrétiens sont autant de manifestations de ce conflit.

Ceci tient une place de premier plan dans la catéchèse ancienne. Reprenons le *De catechizandis rudibus* : « Deux cités, celle des pécheurs et celle des saints, parcourent l'histoire, depuis la création de l'humanité jusqu'à la fin du siècle; elles sont maintenant mêlées quant aux corps, séparées quant aux volontés; au jour du jugement, elles seront aussi corporellement séparées. Tous les hommes qui se complaisent dans la volonté de puissance et l'esprit de domination, dans les grandes illusions des prestiges du monde, et tous les esprits qui aiment ces choses et cherchent leur gloire, en se soumettant les hommes, sont unis dans une même cité. Et même quand ils luttent entre eux pour ces biens, ils sont entraînés dans les mêmes abîmes par un même poids de convoitise et sont rapprochés par la ressemblance des mœurs. Et au contraire, tous ceux qui cherchent humblement la gloire de Dieu appartiennent à la même cité » (31).

Augustin nous introduit ici dans les profondeurs dramatiques de l'histoire du salut. Comme nous l'avons remarqué

9. Jean Daniélou, *Sacramentum futuri*, 1950, pp. 257-258.

dans son texte, les deux cités comprennent des hommes et des anges. Le drame humain plonge dans un drame plus profond, dans le conflit qui oppose les puissances spirituelles qui tiennent l'humanité captive et les anges de Dieu dont le Christ est le roi. De ce conflit spirituel, le conflit humain est comme la manifestation visible. Il y a pour Augustin, comme pour tous les Pères, une relation entre les mauvais anges et les idolâtries terrestres. Le conflit des deux cités est le conflit des adorateurs du vrai Dieu et des adorateurs des idoles. Or les adorateurs des idoles sont ceux qui font des réalités humaines des absolus. Les mauvais anges des nations subsistent toujours et reparaissent quand une nation, ou une classe, ou une collectivité, quelle qu'elle soit, se prend pour fin. Ou, à la limite, quand c'est l'humanité tout entière qui devient à elle-même son idole.

Ceci nous amène à toucher un point essentiel, celui de la relation entre l'histoire du salut et l'histoire politique et économique. Pour Augustin, tout rentre dans l'histoire du salut. Il n'y a pas une histoire profane qui aurait sa consistance et sa valeur propre. Rien n'est en dehors de l'unique dessein de Dieu et de l'unique Seigneurie du Christ. Est-ce à dire que nous ayons à identifier alors l'histoire profane et la cité de Satan ? Ceci est absolument étranger à la pensée chrétienne. Les cités rentrent dans la création et sont bonnes en elle-mêmes[10]. Mais en fait, l'histoire politique devient la cité de Satan quand elle se prend pour fin. Et il faut reconnaître, dès lors, que ceci est très fréquent, si bien que les puissances temporelles sont très souvent représentatives de la cité de Satan qui persécute la cité de Dieu.

Inversement, les princes et les puissances de ce monde peuvent rentrer dans la cité de Dieu, quand « les rois terrestres eux-mêmes, laissant les idoles, au nom desquelles ils persécutaient les chrétiens, reconnaissent et adorent le vrai Dieu et le Christ Seigneur et quand ils donnent la paix à l'Église, bien que ce ne soit qu'une paix temporelle, pour l'édification de ses demeures spirituelles » (37). Mais il

10. C'est pourquoi « il est prescrit à tous d'obéir aux puissances de ce monde, jusqu'à la libération eschatologique » (37). Ceci est figuré par la soumission d'Israël au roi de Babylone.

n'existe pas d'intermédiaire entre les deux. Il n'y a pas un ordre profane propre qui rentrerait dans le plan de Dieu sans rentrer dans le plan du Christ et de l'Église. Tout ce qui est en dehors de cette ligne, tout ce qui ne reconnaît pas la Seigneurie de Dieu, appartient à la cité de Satan et à l'histoire charnelle. Seulement, comme le rappelle Augustin, la frontière n'est pas visiblement déterminable. On peut être visiblement dans l'Église et appartenir à la cité de Satan et inversement.

Je voudrais ici signaler que cette vision de l'histoire n'est pas seulement une vue théologique, mais que du point de vue de l'histoire empirique, elle apparaît comme une clef. Le grand historien anglais Butterfield observe, dans *Christianity and History*, que toutes les interprétations de l'histoire, marxiste aussi bien que libérale, raciste ou personnaliste, sont finalement toutes décevantes. Et, explique-t-il, c'est parce qu'elles sont des auto-justifications. Rien n'est pire qu'un idéalisme optimiste, qui donne à croire qu'une solution est la seule valable. C'est précisément l'idolâtrie : « Il y a un principe essentiel à l'historien, c'est de ne pas croire à la nature humaine. On ne comprend rien à l'histoire si on ne part du principe de l'universel péché » (p. 47). L'histoire humaine est l'histoire du péché de l'homme en face de la grâce de Dieu, de la fidélité de Dieu et de l'infidélité de l'homme.

*
* *

Ainsi l'histoire du salut embrasse l'histoire profane. Si nous dépassons les apparences superficielles qui ramènent cette histoire à des conflits de nations et de classes, si nous cherchons sa racine profonde, nous voyons qu'elle est théologique. Mais il faut aller plus loin. C'est non seulement la totalité de l'histoire humaine, mais la totalité de l'histoire cosmique que l'histoire du salut embrasse[11]. Elle ne se situe pas à l'intérieur d'un monde de la nature et d'une histoire naturelle, dans lequel elle ferait irruption. Mais

11. Cyrille de Jérusalem marque bien cela : « Par l'esprit de prophétie (qui est intelligence religieuse de l'histoire), l'homme, malgré son exiguïté, voit le commencement et la fin du cosmos et le milieu du temps et connaît la succession des empires » (P. G., 33, 941 B).

elle embrasse cette histoire même dont elle est constitutive. Le Verbe rédempteur est le même que le Verbe créateur.

Nous devons, en effet, faire ici une remarque importante, c'est que, pour toutes nos catéchèses, l'histoire du salut ne commence pas avec l'élection d'Abraham, mais avec la création du monde. Saint Augustin le répète souvent. La *narratio plena* commence avec : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. » Et en cela, l'enseignement catéchétique ne fait que suivre l'Écriture elle-même, qui est la véritable histoire. Pour saint Irénée, il en est de même. Et il met très spécialement l'accent sur ce point contre les gnostiques qui distinguaient le Démiurge créateur du Dieu rédempteur. La création de l'univers est le premier acte du dessein de Dieu qui s'achèvera dans la création des nouveaux cieux et de la nouvelle terre. Elle est une œuvre admirable de Dieu. Elle exprime d'une part la radicale dépendance de la totalité de l'univers par rapport à Dieu. Mais elle est aussi une action historique, un commencement des temps, et donc, à ce titre, fait bien partie de l'histoire du salut.

Par ailleurs, comme nous venons de le remarquer, l'histoire du salut s'achève aussi par un événement cosmique, la résurrection des corps. En réalité, il vaudrait mieux encore désigner cette résurrection comme la création du nouveau cosmos, car elle ne concerne pas seulement les corps, mais la création toute entière. Ainsi, l'histoire du salut se situe entre deux actions de portée cosmique embrassant la totalité de l'univers. Augustin, d'ailleurs, les met explicitement en parallèle l'une avec l'autre. L'espérance de la résurrection est ce qui rencontre le plus d'objection chez les païens : « Pourquoi ne pas croire que tu existeras après avoir existé quand tu existes après n'avoir pas existé ? Est-ce difficile à Dieu, lui qui a fait ton corps, alors qu'il n'était pas, de le refaire, alors qu'il était » (46).

Ainsi, l'histoire du salut se situe entre ces deux actions cosmiques. Mais ce ne sont pas seulement ces deux actions initiale et terminale qui retentissent sur le cosmos entier. Au centre de l'histoire, la résurrection du Christ est elle aussi une action créatrice. C'est en effet le même Verbe de Dieu par qui tout a été fait et qui, à la plénitude du temps, vient tout refaire. « Comme il est, lui, le Verbe du Dieu

tout-puissant, dont la présence invisible est répandue en nous et remplit le monde entier, il continue encore son influence sur le monde, dans toute sa longueur, sa largeur, sa hauteur et sa profondeur; car par le Verbe de Dieu, tout est sous l'influence de l'Économie redemptrice, et le Fils de Dieu a été crucifié pour tout, ayant tracé ce signe de la croix sur toutes choses. Car il était juste et nécessaire que celui qui s'est rendu visible amenât toutes les choses visibles à participer à sa croix, et c'est ainsi que, sous une forme sensible, son influence propre s'est fait sentir sur les choses visibles elles-mêmes. Car c'est lui qui illumine les hauteurs, c'est-à-dire les cieux, c'est lui qui pénètre les profondeurs des lieux inférieurs, lui qui parcourt la longue étendue de l'Orient à l'Occident, lui qui atteint l'immense espace du Nord au Midi, appelant à la connaissance de son Père les hommes dispersés en tout lieu » (34).

Ceci est important pour la catéchèse. L'homme moderne a profondément conscience de son état de captivité. Il se tourne vers des mouvements qui lui proposent de le libérer de la servitude économique et physiologique, par la science et la révolution. Si nous lui présentons un christianisme idéaliste, qui laisse en dehors de lui la misère sociale et physique de l'homme, qui lui apporte des consolations spirituelles, ceci ne l'intéresse pas. Mais il faut lui montrer que, par rapport à cette misère physique elle-même, les solutions humaines n'apportent pas une libération véritable, que la suprême visée de la science, la prolongation indéfinie de l'existence humaine, est le pire enfer, et que seul Jésus-Christ est descendu dans les abîmes de la misère humaine, a vaincu la mort et libéré l'homme de la totalité de sa captivité. D'où l'importance de l'aspect cosmique de la rédemption. Il est l'affirmation de la résurrection, c'est-à-dire de la victoire du Christ sur toutes les formes de mort.

Ceci est important d'un autre point de vue. L'homme moderne est habitué à concevoir le monde sous forme d'une évolution cosmique. Si nous ne montrons pas comment l'ordre cosmique est dominé par la croix du Christ, est soumis à son action souveraine, il y a danger que l'histoire sainte se perde dans l'histoire naturelle, que le Christ se dissolve dans le devenir cosmique. Certaines visions chrétiennes de l'évolution n'échappent pas entièrement à

ce danger. Il faut montrer qu'il ne s'agit pas là d'une évolution immanente, mais d'actions créatrices du Verbe. Le monde du cosmos, vu dans la perspective de l'histoire du salut, est le lieu de l'action du Verbe créateur qui l'a suscité dans l'existence, qui ne cesse de le proférer et qui, après qu'il est tombé au pouvoir des puissances, est venu non le détruire, mais le libérer et le transfigurer.

***

La *narratio plena* commence à la création du ciel et de la terre. Elle s'étend, nous dit saint Augustin, « *usque ad praesentia tempora* ». Ce point mérite d'être souligné. L'histoire sainte n'est pas seulement celle qui constitue les deux Testaments. Elle se continue au milieu de nous. Nous vivons en pleine histoire sainte. Dieu continue d'accomplir ses grandes œuvres, qui sont celles de la conversion, de la sanctification des âmes [12]. Ce point est important. D'une part, la théologie protestante de l'histoire a tendance à identifier l'histoire sainte à celle que l'Écriture nous rapporte et à ne pas voir dans l'Église la continuation de l'action de Dieu, s'exprimant infailliblement par le magistère de l'Église et irrésistiblement par l'efficacité sacramentaire. Par ailleurs, notre théologie catholique de l'Église considère trop celle-ci comme une hiérarchie institutionnelle immobile et non comme une histoire vivante. Et, inversement, notre histoire catholique de l'Église ne se préoccupe pas d'en dégager la théologie. Enfin, l'ensemble des chrétiens envisage l'histoire contemporaine dans sa réalité extérieure et ne songe pas à pénétrer par le regard de la foi dans ses profondeurs surnaturelles.

Saint Augustin précise le contenu de cette histoire présente. On peut la considérer sous deux aspects principaux : d'une part, le contenu de l'histoire présente est la mission, c'est-à-dire l'extension à l'humanité entière de la grâce capitale du Christ. Le délai de la Parousie est destiné à permettre à la prédication d'atteindre le monde entier. « Le règne de l'Église, dont les prophètes avaient annoncé et le

12. « Toutes les choses que nous avons lues avoir été accomplies dans le passé, nous les voyons encore s'accomplir dans le présent » (45).

Christ prophétisé qu'elle s'étendrait à toutes les nations, étend ses rameaux fertiles » (44). Il s'agit là d'abord d'une extension dans l'espace qui est l'œuvre du Saint-Esprit par l'intermédiaire des apôtres. Elle s'accomplit par la prédication et par les sacrements. Il y aurait ici toute une théologie missionnaire à développer pour montrer comment la mission prolonge le mystère de mort et de résurrection du Christ, puisqu'elle est à la fois rupture et transfiguration par la conversion [13].

La théologie sacramentaire demanderait à être soigneusement présentée dans cette perspective historique, comme l'a montré le P. Chenu. Les sacrements sont à la fois mémorial, présence et prophétie. Ils sont la continuation des grandes œuvres de Dieu dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Ici reparaît l'importance de la typologie. Dans le baptême, c'est une œuvre analogue à la traversée de la mer Rouge qui s'accomplit : « Le peuple de Dieu sortant d'Égypte trouva sa route à travers les eaux dans lesquelles ses ennemis furent anéantis. C'est là une figure du saint baptême par lequel les fidèles passent à une vie nouvelle, tandis que leurs péchés sont détruits et meurent comme des ennemis. Plus ouvertement encore, la Passion du Christ fut figurée dans ce peuple, quand il reçut l'ordre de manger l'agneau et de marquer de son sang les portes. C'est du signe de cette passion et de cette croix que tu vas être marqué aujourd'hui sur le front, comme sur la porte, et que tous les chrétiens se signent » (34).

Nous remarquons dans le dernier cas le rapprochement du signe du sang sur les portes des premiers-nés des Juifs et du signe de la croix sur le front du chrétien. Ce signe de la croix, suivant l'usage antique, le candidat au baptême va en être marqué au front. Le rapprochement avec l'Ancien Testament rattache ce geste à toute l'histoire sainte et lui donne toute son ampleur. Les sacrements, comme l'a dit Cullmann, apparaissent comme les *Wunder*, les *mirabilia* du temps de l'Église, continuant les grandes œuvres de Dieu dans l'Ancien Testament [14]. En recevant le baptême,

13. Voir Jean Daniélou, *Le mystère du salut des nations*, pp. 48-88.
14. Oscar Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*, 2e Aufl., p. 114.

le fidèle est pris dans cette histoire. Au Déluge, disait Justin, « c'est le mystère de notre salut qui s'accomplissait[15] ». De même ici, comme les premiers-nés des Juifs ont été épargnés par l'ange exterminateur, ainsi celui qui est marqué au front de la *sphragis* du Christ échappe au Jugement à venir.

Mais si la vie présente continue les grandes œuvres de Dieu, elle se heurte aussi au monde du péché. Les puissances du mal, vaincues par la croix du Christ, conservent jusqu'à la Parousie une puissance apparente. L'Église du Christ se heurte donc à l'histoire du péché comme l'Ancien Israël. Saint Augustin distingue ici deux aspects. D'une part, l'Église rencontre une opposition extérieure et ce conflit culmine dans le martyre : « L'Église se développe d'autant plus qu'elle est davantage arrosée par le sang des martyrs » (44). Il y a ici toute une théologie du martyre qui rentre dans la théologie de l'histoire comme expression du conflit de l'histoire sainte et de l'histoire profane. Le martyre y apparaîtrait comme forme supérieure du conflit avec les puissances du mal, comme sommet de la sainteté chrétienne par la transformation avec le Christ, comme promulgation officielle de l'Évangile devant les représentants officiels de la cité terrestre[16].

Mais l'action du démon ne se fait pas sentir seulement par les persécutions du dehors, mais par les divisions du dedans : « Il fallait, écrit saint Augustin, que cette vigne, comme cela a été annoncé par le Seigneur, soit éprouvée et que les sarments stériles en soient séparés. C'est pourquoi des schismes et des hérésies ont été suscités par des hommes qui cherchaient non la gloire du Seigneur, mais la leur » (44). Ici devrait s'insérer toute une théologie de la séparation des Églises et du retour de l'unité, telle que la fait le P. Congar. Elle permettrait de penser théologiquement l'histoire fastidieuse des hérésies, en lui donnant sa signification. Elle permettrait aussi de poser le problème de l'hérésie dans le monde présent et des formes qu'elle peut présenter.

15. Justin, *Dialogue avec Tryphon*, CXXXVIII, 1.
16. Erik Peterson, *Les témoins de la Vérité*, trad. fr., pp. 20-22.

*
* *

J'arrive à mon dernier point. Nous avons remarqué que la *narratio plena*, pour Augustin, va depuis l'*exordium temporis* jusqu'aux *tempora praesentia*. Avec cela est terminée l'histoire du salut proprement dite. Mais la catéchèse n'est pas finie pour autant. Celle-ci, en effet, comprend toujours pour finir un exposé de la résurrection. Nous avons vu qu'Éthérie expliquait que c'était là la dernière partie de la catéchèse avant le baptême. De même Cyrille de Jérusalem, après avoir exposé l'ensemble du plan du salut, termine par une catéchèse sur la résurrection. De même aussi Augustin. C'est donc la forme commune de la catéchèse. Cette catéchèse sur la résurrection est à part, dans la mesure où nous ne sommes plus ici dans la *narratio*, mais dans l'*exspectatio*. Mais, en même temps, elle en est la conclusion : car toute la *narratio* a pour objet de fonder l'*exspectatio*, le récit des grandes œuvres de Dieu dans le passé est ordonné à fonder l'espérance dans les grandes œuvres de Dieu dans l'avenir.

Ceci est remarquablement exposé par Augustin : « Les premiers chrétiens, qui n'avaient pas encore vu s'accomplir ce que nous voyons, étaient poussés à croire par les grandes œuvres déjà accomplies par Dieu. De même nous, qui non seulement voyons accomplies toutes les choses qui avaient été annoncées dans les Livres, écrits longtemps avant leur accomplissement, mais qui les voyons encore continuant à s'accomplir, nous sommes aidés à croire à la venue des choses qui restent, en persévérant dans la patience dans le Seigneur. Celui, en effet, qui a daigné venir dans l'humilité de la chair, viendra dans l'état de la puissance » (45). Nous rencontrons ici une vue remarquable de théologie biblique. La pensée biblique est essentiellement eschatologique, elle est tournée vers l'avenir. Les grandes œuvres de Dieu dans le passé sont rappelées pour fonder la foi dans celles qu'il accomplira dans l'avenir.

Ainsi nous apparaît un dernier aspect de l'histoire du salut dans la catéchèse. Elle est destinée à fonder l'espérance eschatologique. Celle-ci, en effet, est beaucoup plus

forte quand elle s'appuie sur cette immense réalité de l'histoire sainte passée. Celui qui croit à l'alliance avec Abraham, à la résurrection de Jésus-Christ, à l'effusion de l'Esprit, celui qui voit le témoignage des communautés chrétiennes, celui qui a rencontré des saints, celui-là croira que Dieu peut le ressusciter dans l'avenir. C'est là le vrai fondement de l'espérance chrétienne fondé essentiellement sur la donnée historique. La foi aux grandes œuvres de Dieu dans le passé est le principe de l'espérance dans ses grandes œuvres pour l'avenir : « *Quiquid narras, ita narra ut ille cui loqueris audiendo credat, credendo speret, sperando amet* » (8).

*
* *

L'histoire du salut n'est pas, en effet, un objet qui laisse en dehors de lui l'homme. Mais c'est l'histoire dans laquelle il est engagé. Il n'existe qu'en s'y engageant. C'est ce qu'ont bien vu les modernes. On existe en s'engageant dans l'histoire. Mais le chrétien est celui qui s'engage dans l'histoire véritable. L'histoire du salut est donc en même temps le fondement de l'éthique chrétienne, qui est vocation, appel de Dieu à un engagement *hic et nunc* dans l'histoire sainte, participation de l'âme à la libération spirituelle de l'humanité entière. Cet aspect subjectif, qui nous apparaîtra à la fin, devra commander, nous dit saint Augustin, tout l'exposé catéchétique. Celui-ci n'est pas spéculation, mais vie. On remarquera qu'il n'y a pas un exposé de morale. Mais la morale résulte de la simple considération de l'histoire du salut. La vue des grandes œuvres de Dieu doit provoqur l'admiration et susciter la magnanimité!

Jean Daniélou, S. J.

LES PÈRES DE L'ÉGLISE ET LA THÉOLOGIE DU TEMPS

On connaît la célèbre phrase de Denys le Petit qui écrivait en 525 dans la préface à son *Liber de Paschate* : « Nous jugeons préférable de calculer le nombre des années en partant de l'Incarnation de Notre-Seigneur Jésus-Christ, pour que soit mis en relief l'*exordium spei nostrae* et que brille avec plus d'éclat la *causa reparationis humanae*, c'est-à-dire la Passion de notre Rédempteur[1]. » Sur quoi M. Cullmann a fait remarquer : « Théologiquement, le fait significatif et intéressant n'est pas que, depuis Denys le Petit, on ait compté les années à partir de la naissance du Christ », mais « l'habitude que nous avons prise, depuis deux siècles seulement, de compter à la fois *à partir de la naissance du Christ* en remontant vers le passé et en allant vers l'avenir[2] ».

Les modernes n'ont rien fait d'autre que de mettre tardivement en évidence, à une époque où la vérité qu'ils soulignaient sans le savoir était presque oubliée, une des notions des plus fondamentales de la pensée chrétienne primitive. Des plus fondamentales... des plus élémentaires aussi, et le mérite de l'œuvre de M. Cullmann n'a été, comme il arrive souvent, que d'avoir rappelé aux chrétiens une notion évidente qu'ils n'apercevaient plus.

Le P. Chenu l'avait noté déjà, dix ans avant la parution du livre de M. Cullmann, en faisant cette remarque : « Ce fut la grandeur de la théologie de saint Augustin, disait-il, — ajoutons qu'il faut en dire autant de beaucoup de Pères, — et ce demeure son irrépressible séduction, de rester exclusivement centrée *sur une histoire de l'homme et de son péché*[3]. » E il opposait la doctrine augustinienne à une « métaphysique sacrée » suivant laquelle, dans l'ensemble des grandes données immuables et éternelles de la théologie, l'Incarnation n'était, après tout, « qu'un

1. P. L., 67, 487 A.
2. *Christ et le Temps*, Neuchâtel, 1947, p. 12.
3. *Position de la Théologie*, dans *Rev. Sc. phil. et théol.*, 1935, p. 248.

fait » contingent. Cette opposition fait saisir sur le vif toute la gravité d'un débat sur la théologie du temps. La théologie, ou mieux le message du salut, est-il, dans la tradition chrétienne authentique, un ensemble de données abstraites, ou est-il centré sur une histoire, sur un fait?

De saint Irénée à saint Grégoire, — et ceci se continuant plus que jamais dans les florilèges et les œuvres des compilateurs du moyen âge, — c'est toujours le drame temporel de la rédemption de l'homme qui est foncièrement l'objet de la théologie. Je ne dis pas : « les éléments de ce drame », des faits séparés (création, incarnation, rédemption, Église), mais l'ensemble même de ces faits reliés entre eux, se déroulant en fonction de l'acte rédempteur, suivant leur trame essentiellement mobile et dynamique, et constituant la réponse adéquate à l'angoissante question que l'humanité se pose sur elle-même, à la « problématique humaine ».

Héritiers de la pensée patristique, les docteurs médiévaux, alors qu'ils n'en étaient qu'aux premières ébauches de leur systématisation, se sont plu à dire que l'objet de la théologie, c'est-à-dire pour eux des saintes Écritures, était *le Christ et tous les mystères qui l'ont accompagné*, soit avant, soit après sa venue. « *Est enim sacrae Scripturae materia, incarnatio Verbi cum sacramentis praecedentibus et subsequentibus ipsam.* » Cette phrase de Robert de Melun († 1167) énonce encore le point de vue des docteurs au XII[e] siècle[4]. Mais hâtons-nous d'en venir à la pensée patristique elle-même concernant l'économie du salut et la théologie du temps.

Nous ferons partir notre enquête des explications de l'Hexaéméron qui nous mèneront aux théories sur les âges du monde, lesquelles nous laisseront entrevoir ensuite le drame du salut proprement dit, l'épopée chrétienne, si l'on peut ainsi parler, que les Pères ont construite sur les données de l'Écriture, en s'attachant à son mouvement.

I. — Les six millénaires

Une citation de Papias, conservée par Anastase le Sinaïte, nous rapporte une très vieille interprétation qui remonterait aux apôtres, appliquant l'œuvre des six jours aux mystères du Christ et de l'Église : « εἰς χρίστον καὶ τὴν ἐκκλησίαν πάσαν τὴν ἑξαήμερον νοησάντων[5]. »

4. Cité dans E. Mersch, *L'objet de la théologie et le « Christus totus »*, dans *Rech. de Sc. rel.*, 1936, p. 137.
5. F. X. Funk, *Patres Apostolici*, Tubingue, 1901, p. 364, fragm. VI.

Tout ce que l'ancienne littérature nous a conservé autour de cette question nous montre que nous nous trouvons en présence de traditions variées et exubérantes, dans lesquelles, à côté d'infiltrations astrologiques iraniennes, des éléments de théologie gnostique sont venus se joindre à ce que les apocalypses juives nous ont conservé. Tout cela a été charrié par la première tradition chrétienne venant élargir les textes de l'Écriture, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, de perspectives complexes, peu en harmonie avec notre théologie simplifiée. Il est important, dans ce labyrinthe, de reconnaître les grandes artères de l'authentique pensée chrétienne, souvent, il faut le dire, pénétrée d'influences étrangères. D'autre part, on ne peut faire bon marché de tout cet amalgame exotique de littératures avec lesquelles la Bible a tant de parenté. Les premiers Pères ont évolué dans des dimensions de pensée beaucoup plus larges que les nôtres, et il faut tenir compte de ce fait non seulement pour les comprendre, mais pour ne pas altérer leur héritage. Vingt siècles de christianisme ont enrichi notre trésor doctrinal, et nous croyons pouvoir y trouver tout, alors que beaucoup s'est perdu au cours des temps. Les anciens n'avaient pas moins d'appétences que nous, mais leur trésor était moins vaste; quoi d'étonnant qu'ils aient puisé davantage à l'extérieur?

Des études comme celles de M. Cumont sur *La fin du monde chez les Mages occidentaux*[6], celles de M. Gry sur *La Création en sept jours d'après les apocryphes de l'Ancien Testament*[7], celles du P. Daniélou sur *La Typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif et au IVe siècle*[8] nous ont suffisamment montré l'influence du premier chapitre de la Genèse sur toutes les conceptions de l'histoire et du temps dans l'antiquité. Nul doute que les premiers écrivains chrétiens, possédés de l'enthousiasme que nous leur connaissons pour la transcendance de la personne du Christ et de son œuvre parmi les hommes, n'aient tenté de projeter autour de lui les ombres les plus majestueuses que la théologie des six jours pouvait leur apporter. Ils ne seraient pas inférieurs, en ceci, aux docteurs juifs ni aux mages.

Tout d'abord, la vraie théologie du temps pour les Pères, pour la plupart d'entre eux du moins, c'est l'Hexaéméron. Dieu a créé le temps dans les six jours, et ensuite il s'est reposé. Si le temps a continué pour l'homme, c'est à cause de l'homme lui-même. Créé au-dessus de lui, il n'y est entré que par son péché, comme

6. *Rev. d'Hist. des Relig.*, 1939, pp. 46 sq.
7. *Rev. Sc. phil. et théol.*, 1908, pp. 277 et sq.
8. *Vigiliae Christianae*, 1948, pp. 2 et sq.; *Rech. de Sc. rel.*, 1948, p. 382.

nous le verrons, nécessitant pour son salut une reprise de toutes choses dans ce temps, une nouvelle création.

C'est ainsi que les Pères ont très souvent vu dans l'Hexaéméron non seulement un prolégomène à l'histoire de l'homme, mais un schéma symbolique de l'économie du salut[9].

L'œuvre des six jours est devenue chez eux la pré-vision des six grandes époques de notre histoire, qui, primitivement, étaient appelées six millénaires, d'après une tradition empruntée peut-être aux Babyloniens, mais très tôt exploitée par les docteurs du christianisme[10]. Saint Irénée s'était appliqué à nous le montrer : « En autant de jours le monde a été créé, dit-il, en autant de millénaires il sera consommé... le récit de la Genèse est à la fois narration des choses passées et prophétie des choses futures. Puisque un jour du Seigneur est comme mille ans et que la création a été faite en six jours, il est clair que la consommation aurait lieu en l'an six mille[11]. » Hippolyte répéterait de même : « Puisque Dieu a fait tout en six jours, il faut arriver au chiffre de six mille ans[12]. » A ces témoignages, il faut ajouter, outre celui très important et très ancien du pseudo-Barnabé[13], ceux de Justin[14], de Tertullien[15] et de beaucoup d'autres. Saint Jérôme, reprenant l'idée de tous, dirait nettement encore dans son épître *Ad Cyprianum* sur le psaume 89, à propos du verset *mille anni ante oculos tuos* : « *Ego et arbitror ex hoc loco, et ex Epistola quae nomine Petri inscribitur, mille annos pro una die solitos appellari : ut scilicet quia mundus in sex diebus fabricatus est, sex*

9. « Quia septem diebus omne tempus comprehenditur, recte septenario numero universibus figuratur... » Saint Grégoire le Grand, *Homil. 33 in Evang.*, P. L., 76, 1239. Grégoire de Nysse avait déjà dit : « Le temps de cette vie, dans la première réalisation de la création a été accompli en une semaine de jours. » *Traité sur l'Ogdoade* (P. G., 44, 609 B). — La vision chrétienne de l'histoire apparaît chez Grégoire de Nysse « comme une suite de deux créations, dont la seconde est une reprise plus sublime de la première, sans que la première soit dépréciée pour autant; elle reste θαυμαστή, « admirable », mais l'autre se fait θαυμαστοτέρως d'une manière plus admirable (*mirabiliter, mirabilius*, disons-nous à la messe romaine). Cf. J. Daniélou, *loc. cit.*, dans *Rech. de Sc. rel.*, pp. 392-393.

10. « La conception des millénaires d'années, dont la succession constitue les grandes époques du monde, est étrangère à l'Ancien Testament. Celui-ci calcule le temps par semaines de semaines d'années, c'est-à-dire par jubilés. » J. Daniélou, *loc. cit.*, dans *Vigil. Christ.*, pp. 1-2.

11. *Adv. Haereses*, V, 28, 3; P. G., 7, 1200.

12. *Commentaire sur Daniel*, Paris, 1947, p. 307.

13. XV, 4-9; Funk, *loc. cit.*, pp. 83-84.

14. *Dial. cum Tryph.*, 80; P. G., 6, 664.

15. *Adv. Marcion*, III, 24; P. L., 2, 385.

millibus annorum tantum credatur subsistere et post venire septenarium[16]... »

Nous pensons tous, en entendant ces paroles, à l'hérésie chiliaste et au règne de mille ans que les Juifs avaient annoncé dans leurs apocalypses, et qui, même en dehors du gnosticisme, fut une croyance si universellement répandue dans les premiers siècles de l'Église. Le millénarisme, dépouillé de tout excès de matérialité et ramené aux proportions de la typologie normale, va nous ouvrir des perspectives riches sur la théologie du temps chez les anciens. Autant le faux millénarisme, entièrement tourné vers l'eschatologie toute matérielle du septième millénaire, aboutit à des conclusions en désaccord avec la foi, autant celui dont nous parlons, étendu sur toute la ligne temporelle et cherchant à en établir le développement progressif, nous aidera à découvrir les grandes étapes de l'économie du salut.

Saint Ambroise nous dit en effet, à la fin de son traité sur l'œuvre des six jours : « Dieu fit le ciel, la terre, la lune et les étoiles, mais je ne lis pas dans l'Écriture qu'après cela il s'est reposé : *Fecit cœlum, non lego quod requieverit; fecit terram, non lego quod requieverit; fecit solem, lunam et stellas nec ibi lego quod requieverit*, mais il fit l'homme et il se reposa, *sed lego quod fecit hominem, et tunc requievit*, ayant désormais à qui pardonner des péchés, *habens cui peccata dimitteret*[17]. »

Notons tout d'abord dans ce texte le rappel des premiers jours : *fecit et non lego*... Arrivé au sixième jour, Dieu crée l'homme, et déjà le mystère du salut apparaît. Le sixième jour est, dans la progression de l'Hexaéméron, un jour prédestiné, et lorsque saint Ambroise explique, comme nous venons de le lire, que Dieu s'est reposé *habens cui peccata dimitteret*, c'est déjà l'œuvre rédemptrice qui est annoncée, avec la courbe du péché que nous allons retrouver plus loin dans tout son aspect dramatique.

Non seulement l'incarnation du Verbe, mais peut-être aussi, *ut forte tunc*, ajoute saint Ambroise, l'ombre de la Passion du Christ se projetait-elle déjà alors : en ce mystère, en effet, nous a été révélé que reposerait dans l'homme le Christ qui s'était prédestiné un repos dans un corps pour la rédemption de l'homme (*requiem sibi praedestinabat in corpore, pro hominis redemptione*), selon ce qui est écrit : J'ai dormi, j'ai reposé, et je me suis levé; celui qui s'est reposé, c'est celui-là même qui avait travaillé : *Ipse enim requievit, qui fecit*; il avait fait l'œuvre des six jours, et il ferait la rédemption du monde.

Il faudrait s'attarder quelque peu à cette idée. Le septième jour

16. P. L., 22, 1172 C.
17. P. L., 14, 228 D.

est l'image du sabbat que le Christ, son œuvre rédemptrice accomplie, a passé dans le tombeau. Cette idée est familière à la patristique grecque; la liturgie grecque du samedi saint la reprend en ces termes : « Le grand Moïse signifiait mystiquement le jour présent lorsqu'il disait : Et Dieu bénit le septième jour. Voici en effet le sabbat béni, voici le jour de repos où le Fils unique de Dieu se repose de tous ses travaux en célébrant le sabbat dans sa chair, après l'économie qui lui fit subir la mort[18]. »

Mais revenons aux six jours, qui, le millénarisme eschatologique s'estompant, deviennent, au temps de saint Augustin, les six âges du monde.

II. — Les six ages du monde

On sait que le saint docteur avait été millénariste dans ses jeunes années (*etiam nos hoc opinati fuimus aliquando*, dit-il dans le *De Civitate Dei*[19]). Il avait corrigé plus tard son opinion et c'est chez lui qu'apparaît pour la première fois la substitution des âges du monde aux millénaires qui préparaient ou accompagnaient la venue du Christ. Cette théorie des six âges montant vers le Christ, inconnue ou à peu près des Pères grecs[20], s'est, par saint Augustin, répandue dans tout le moyen âge latin, où

18. *Orthros, Laudes;* Triod. Éd. rom., p. 734.

19. XX, 7; P. L., 41, 667.

20. On trouve bien chez Origène une théologie des étapes patriarcales, mais celles-ci ne sont pas rattachées au nombre de six ou sept ni assimilées aux six jours. « Vois, dit-il à propos de la parabole des ouvriers envoyés à la vigne, si tu peux dire que la première catégorie est celle qui a eu son commencement avec la création du monde et Adam. Le Père de famille est sorti en effet le premier matin et, pour ainsi dire, il a embauché Adam et Ève pour leur faire cultiver la vigne de la religion; le deuxième groupe est celui de Noé et de son alliance; le troisième celui d'Abraham avec lequel il est entendu qu'il faut compter les autres patriarches jusqu'à Moïse; le quatrième celui de Moïse, de l'économie de l'Égypte et de la législation du désert; le dernier celui de la parousie du Seigneur qui arrive à la onzième heure. Or c'est bien un seul Père de famille qui est sorti autant de fois que le dit la parabole, c'est-à-dire cinq... et c'est un seul Christ qui, ayant condescendu plusieurs fois aux hommes, a toujours disposé les choses de l'alliance des ouvriers. » (*In Matth.*, 15, 32; Éd. Klostermann, p. 402.) — Ailleurs cependant, à propos du labeur présabbatique du sixième jour, Origène dit : « Le sixième jour représente la vie d'ici-bas; en effet Dieu a fait le monde en six jours. » *Homélies sur l'Exode*, VII, Paris, 1947, p. 177. Cf. aussi *Hom. XIII in Levit.* (Éd. Baehrens, p. 475). — Méthode d'Olympe énumère aussi des « cycles » (d'Adam à Noé, de Noé à Moïse, etc.) à propos de Juges, 9, 14 — les arbres qui se choisissent un roi — : cf. *Banquet*, X, 4; éd. Farges, pp. 179-180.

elle est devenue comme une cheville : d'Adam à Noé, de Noé à Abraham, d'Abraham à David, de David à la captivité, de la captivité au Christ, du Christ à la fin des temps (le *sexta mundi aetate* du martyrologe de Noël). Voici comment le saint docteur s'exprimait sur la symbolique des six jours appliquée aux six époques, dans son traité sur la Genèse contre les manichéens, traité qui date de 389, d'avant son sacerdoce par conséquent :

> Ces six époques ont de la ressemblance avec les six jours, pendant lesquels Dieu a fait l'œuvre de la création. Les premiers temps, en effet, où le genre humain commence à jouir de la lumière, peuvent être comparés au premier jour dans lequel Dieu créa la lumière. Cet âge était comme la première enfance du monde (*infantia*)... Il s'étend depuis Adam jusqu'à Noé [21].

Au soir de cet âge, le péché des hommes fut si grand que Dieu sépara ses fils (c'est-à-dire Noé et ses enfants) des hommes pécheurs qui périrent : ce fut le déluge. Rappelons-nous le mot de saint Ambroise : *habens cui peccata dimitteret*. Dieu avait cessé de créer, et s'était reposé, ayant de quoi se remettre un jour à la tâche en accomplissant des œuvres de miséricorde et de pardon. Chaque nouveau jour, chaque nouvelle époque de l'histoire non seulement s'acheminera vers l'œuvre rédemptrice, mais se terminera par une chute et postulera comme un recommencement de salut. Dieu doit refaire un nouveau jour, pour refaire un nouveau pardon. Et cela jusqu'à sept fois. Ce n'est que par la venue du Christ, Fils de Dieu, que le redressement sera opéré pour de bon. Peut-être faut-il mettre en relation ce septuple pardon de Dieu avec Matth., 18, 21 : « Combien de fois pardonnerai-je ? Jusqu'à sept fois? — Jusqu'à soixante-dix-sept fois sept fois », et avec Gen., 4, 24 : « Caïn sera vengé sept fois, Lamech soixante-dix-sept fois. »

Pour abréger la citation de saint Augustin qui est fort longue mais fort importante aussi, prenons le résumé qu'a fait Isidore de Séville, dans ses *Quaestiones in Genesin*, de cet exposé augustinien de la grande pédagogie divine. Au premier âge, donc, ce fut le déluge. Au second âge (*saeculum*, dit Isidore, on aurait dit plus tôt « millénaire »), le firmament fut créé entre les eaux (deuxième jour); l'arche nagea en effet entre mer et pluie, et le soir de ce jour fut la confusion des langues (nouveau péché, nouveau châtiment et nouveau recommencement). Le troisième âge fut lorsque Dieu sépara son peuple des Gentils (*quasi aridam ab aquis*, pour faire croître les herbes et les plantes : troisième jour) dans l'élection d'Abraham; le soir de ce jour fut le péché et la malice de

21. *De Gen. contra Manich.*, I, 23. P. L., 34, 190.

Saül (nouveau rejet, nouvelle reprise). Le quatrième âge fut la splendeur du royaume de David (*luminaria in firmamento cœli* : quatrième jour) : le soleil, la lune et les étoiles, c'est-à-dire David, la synagogue et les princes. Le soir de ce jour furent les péchés des rois qui amenèrent la captivité. Le cinquième âge (*animalia in aquis* : cinquième jour) fut la transmigration de Babylone, en laquelle les Juifs furent répandus dans la mer des Gentils, comme les poissons dans l'Océan. Le soir de ce jour furent les péchés du peuple qui se multiplièrent jusqu'à l'aveuglement, au point de ne pas reconnaître le Christ en sa venue. Le sixième âge, ou sixième jour, fut l'avènement de Notre-Seigneur Jésus-Christ, dans lequel fut formé le second Adam du sein de la Vierge Marie. Et le septième âge sera celui du retour du Christ pour le repos des nouveaux cieux et de la nouvelle terre[22].

L'économie du salut prend ici des proportions grandioses. Le temps est vraiment composé de « parties », et chaque partie a sa grâce, son fléchissement (un soir) et son pardon (un matin). C'est vraiment une économie du péché sept fois reprise, qui manifeste l'inépuisable miséricorde divine, charnière essentielle entre chacune des époques. Plus l'homme s'écarte de Dieu, plus Dieu s'approche de lui pour le reprendre, et plus abondante aussi est la miséricorde, car les infidélités sont chaque fois plus graves. L'homme n'est sauvé que lorsqu'il sent son impuissance, et que, dans un retour après son péché, par le repentir, il s'humilie devant Dieu. Le repentir et la pénitence entrent du reste eux aussi dans la théologie du temps : *Ecce nunc tempus acceptabile, ecce nunc dies salutis* (2 Cor., 6, 2). On connaît le sermon de saint Léon pour le Carême qui commente ce passage de l'apôtre. D'autres que lui, du reste, l'ont fait et nous ont montré, après les prophètes et saint Paul, la patience de Dieu qui attend, un long temps quelquefois — *hodie si vocem audieritis* — le retour du pécheur. Nous avons vu cette patience divine à l'épreuve dans les six époques de l'histoire. C'est elle qui finalement a raison de la dureté de l'homme. Seule la prière des saints a pu écarter les châtiments : rappelons-nous Moïse, Judith, Esther, etc. « Je vois que ce peuple est un peuple au cou roide... Ma colère va s'enflammer contre eux et je les consumerai; mais je ferai de toi une grande nation » (Ex., 32, 10). « Moïse implora son Dieu : Pourquoi, Seigneur, votre colère s'enflammerait-elle?... Revenez de l'ardeur de votre colère... Et Dieu se repentit du mal qu'il avait déclaré vouloir faire à son peuple » (*Ibid.*, 11-14). Mais lorsque Dieu a laissé peser sa vengeance, celle-ci est encore devenue un bien, puisque c'est finalement le pardon qui l'a emporté.

22. P. L., 83, 214-215.

Cette idée de la pénitence — conséquence de notre propre misère et de l'humilité chrétienne — étendue sur tout l'espace de notre vie représentée par le Carême, est le correspondant dans nos âmes de la théologie du temps vue du côté de Dieu. Dieu commence et recommence sans cesse, jusqu'à sept fois, prenant son temps pour la conversion des pécheurs, et nous mettons à profit cette dispensation de sa miséricorde pour nous humilier de nos fautes et nous en repentir. C'est là, semble-t-il, la raison pour laquelle la liturgie, écho parfait de la pensée des Pères, est si remplie du sentiment de notre misère et nous invite tant à la componction, autant par la fréquence de ses supplications que par l'inlassable périodicité de ses cycles.

Saint Augustin revient souvent sur l'économie des âges. Il en faisait, semble-t-il, un des lieux préférés de sa prédication où sa pédagogie aimait à rejoindre celle de Dieu. On la trouve en effet dans plusieurs de ses sermons[23], dans le *De catechizandis rudibus*[24], dans le *De Civitate Dei*, et d'une manière plus riche peut-être encore dans son commentaire sur saint Jean (composé en 416-417), à propos des six urnes de Cana : « Depuis le commencement du monde jusqu'en l'époque où nous vivons, on vous l'a dit souvent et vous le savez, on compte six âges. » Après les avoir énumérés encore une fois, il explique que Dieu a créé l'homme à son image au sixième jour, parce que c'est dans le sixième âge que l'Évangile nous enseigne à réformer notre âme à l'image de Celui qui nous a créés; et que, ajoute-t-il, figure des six âges, les six urnes ont été *remplies du Christ* — nous reviendrons plus loin sur cette idée — par la doctrine des prophètes, comme il est rappelé dans cette parole de Luc (24, 44) : « Il fallait que s'accomplît tout ce qui est écrit de moi dans la Loi de Moïse, dans les prophètes et dans les psaumes[25]. »

III. — Le péché

On entrevoit ici que toute l'économie du salut va se projeter autour du Christ. Avant d'en parler plus abondamment, revenons quelques instants sur le motif principal du drame, à savoir le péché de l'homme, qui constitue à lui seul toute la tragédie de notre histoire, postulant une rédemption : non seulement le péché

23. Par exemple *Serm.* 259; P. L., 38, 1197 sq. — Voir les textes cités par J. Daniélou, *loc. cit.*, dans *Rech. de Sc. rel.*, 1948, pp. 402 sq. — Voir aussi H. de Lubac, *Catholicisme*, Paris, 1941, pp. 8-109.

24. C. 22; P. L., 40, 338.

25. *In Joan. Tract. IX*, 6; P. L., 35, 146.

originel, mais plus encore l'histoire renouvelée de nos chutes, des chutes de l'humanité, de celle du peuple de Dieu, de nos chutes individuelles, car, comme nous allons le voir, la tragédie du salut se transportera aussi à l'intérieur de nous-mêmes, où se retrouvera toute la réplique de la théologie du temps.

La ligne droite des six jours, ligne si belle et si pure dans l'œuvre sortie des mains divines, subit, par la chute, une courbe disgracieuse — dans toute la force de cette expression : courbe d'où est absente la grâce. Celui qui, de tous les Pères, a le mieux souligné la trajectoire de cette chute est saint Grégoire le Grand. Nous voyons chez lui le plan du sixième jour se creuser en un abîme où l'homme tombe. C'est comme une nouvelle perspective qui subitement apparaît en profondeur à partir du paradis dans l'histoire de l'homme, en constitue tout le relief, l'établit en sa *trina dimensio*.

Cependant, il faut bien dire ici quelque chose d'une conception plus large encore, et qu'on retrouve sous une forme qu'on pourrait appeler « la catastrophique de l'histoire » chez certains Pères, chez les Cappadociens notamment, en dépendance, ici comme en beaucoup d'autres questions, d'Origène. Peut-être aura-t-on été étonné de ce qu'il n'ait guère été parlé des Pères grecs jusqu'à présent. En réalité, dans la question qui nous occupe, ou mieux dans ce qu'on peut trouver la concernant dans leurs commentaires sur l'Hexaéméron, ils ont été beaucoup moins attirés par le rôle des millénaires amenant la venue du Christ que par une interprétation symbolique générale du septénaire biblique comme figure du temps total du monde, en tant qu'il s'oppose au huitième jour[26]. Les Pères grecs se rattachent plus, en un sens, à ce que M. Cullmann a appelé la conception cyclique du temps, conception grecque, qu'à la conception linéaire de la Bible. Mais ce serait une omission grave de ne pas signaler ici tout au moins leur manière de considérer le paradis, non comme un point de départ absolu, mais comme une étape dans la chute et dans la rédemption totale.

Dans la hiérarchie des êtres, l'humanité s'était, après les anges, laissé entraîner dans la chute. La parabole des cent brebis, celle des dix drachmes et celle de l'enfant prodigue, toutes trois rapportées au même chapitre 15 de saint Luc, ont été comprises par ces théologiens de la même manière. Je ne m'attache ici qu'à la dernière de ces paraboles, la plus caractéristique pour la vision de l'histoire, ou plutôt de la métahistoire, car il s'agit ici d'une vue qui embrasse même la création spirituelle. Le fils égaré représente l'humanité, située au dernier degré de l'échelle des êtres, et

26. Cf. J. Daniélou, *loc. cit.*, dans *Rech. de Sc. rel.*, p. 400.

sortie elle aussi, après les mauvais anges, du bercail et de la maison paternelle. Alors qu'il était encore auprès de son père, le fils prodigue ne pose pas l'acte du péché proprement dit : il opte seulement pour sa liberté et demande son héritage. L'héritage, c'est le paradis. Dieu lui accorde sa demande et l'homme est placé sur la terre, mais à peine s'y trouve-t-il qu'il se sent seul, et Dieu va jusqu'à lui donner une compagne. Hélas! tous deux se précipitent dans la chute, et c'est alors que commence la pérégrination de l'exil[27]. Touché par la grâce et devenu un nouvel homme — le Christ — après son repentir, l'enfant revient à son père, et nous voyons, dans le dialogue du père avec le frère aîné (*omnia mea tua sunt*), la situation des créatures spirituelles demeurées fidèles, à côté de l'humanité repentante — c'est le *frater hominis angelus* dont parle Grégoire de Nysse[28].

Toute la profondeur de la miséricorde divine éclate dans cet épisode important du drame du salut, qui explique peut-être cette idée, presque choquante pour nous, mais courante chez les Pères, même et surtout chez les Pères latins, du Christ-rédempteur prévu dès la création d'Adam. On connaît la phrase classique de Tertullien dans son *De Resurrectione carnis* : « *Quodcumque limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus*[29]. » Rappelons-nous celle de saint Ambroise déjà citée : *Et tunc requievit, habens cui peccata dimitteret.* Aux anges déchus le pardon ne pouvait s'accorder; mais voici que l'homme est créé, envers qui Dieu pourra exercer la plénitude de ses perfections dans la miséricorde. Et c'est alors seulement que Dieu se repose.

Chez saint Grégoire, « la courbe qui décrit la relation de l'homme dans sa marche vers Dieu va de l'état paradisiaque (mouvement descendant) à la chute du péché, et remonte par les étapes laborieuses de la vie mystique (mouvement ascendant), jusqu'à la hauteur de la contemplation[30] ». Un des passages les plus caractéristiques du saint docteur, qui se retrouve équivalemment du reste dans beaucoup d'autres endroits de ses œuvres, est le début du IV^e^ livre des *Dialogues*. Il se fonde sur une théologie du paradis : « Lorsque le premier homme, dit-il, fut expulsé du paradis à cause de son péché, il fut affligé de cet aveuglement et de cet exil dont nous souffrons... Après qu'il fut tombé sur cette

27. Sur toute cette question, cf. Theophanis Cerameus, *Homil. XVII, De filio prodigo*, P. G., 132, 371 sq., et les précieuses notes de l'éditeur Scorsus. — Cf. aussi Méthode d'Olympe, *Banquet*, III, 6. Éd. Farges, pp. 45-46.

28. *De vita Moysis;* P. G., 44, 342 D.

29. P. L., 2, 848.

30. F. Lieblanc, *Grundfragen der mystischen Theologie nach Gregors des Grossen Moralia*, Fribourg-en-Br., 1934, p. 29.

terre, il fut privé de la lumière de l'esprit dont il était rempli jusqu'alors. Et c'est de la chair de cet homme-là que nous sommes nés, dans l'aveuglement de cet exil. Nous y avons entendu dire qu'il existait une patrie céleste, que les anges de Dieu en étaient les citoyens (*cives esse angelos Dei*), que les esprits des justes et des parfaits étaient leurs compagnons [31]. » Réminiscence peut-être de cette fraternité angélique dont avons parlé tout à l'heure.

Je reviens sur l'expression : « C'est de la chair de *cet homme-là* que nous sommes nés (*ex cujus carne nos nati*). » En commentant Job, 3, 10 (*Quia non conclusit ostia ventris qui portavit me*), dans ses *Moralia*, le même saint Grégoire compare le sein maternel au paradis : « *Quod unicuique hominum venter est matris, hoc universo humano generi exstitit habitatio illa summa paradisi* [32]. » Et il ajoute : « *cujus ostia serpens aperuit* ». La longueur des générations humaines est une conséquence de l'entrée de l'homme dans le temps par le péché : « fils du temps », disait déjà Tertullien en parlant de ceux qui engendrent ici-bas, les opposant à ceux qui, étant vierges, se consacrent à l'éternité [33]. Toute notre vie terrestre se poursuivra suivant les conséquences de cette chute et les lois de cet exil. Non seulement la brisure entre le sixième et le septième jour va se faire sentir sur toute la ligne de la création antérieure. Chaque jour, nous l'avons vu, aboutira à une chute, mais l'indéfinie multiplication des *membra disjecta* s'ensuivra. De plus, l'intérieur même de l'homme subira cette loi de la faute, et sa vie sera un perpétuel relèvement. Son existence sera décomposée comme les choses matérielles avaient été jadis séparées par l'acte créateur. Mais, alors que dans l'Hexaéméron il n'y avait que progression harmonieuse entre les six jours suivant une ligne ascendante, si l'on veut, mais droite, dans la reprise chaque étape sera une brisure, une courbe. Ce n'est pas seulement l'histoire de l'homme, c'est aussi l'histoire du péché. « Le premier homme, dira saint Grégoire, avait été créé de telle manière que le temps se serait écoulé alors qu'il fût resté stable [34]. » Mais après son péché « son état d'immortalité une fois perdu, le cours (*cursus*) de la mortalité s'est emparé de lui. » Et il doit franchir six étapes avant d'arriver au repos de la tombe, dernier degré du châtiment (*in terram ibis*) : de la naissance à la prime enfance (*infantia*), de celle-ci à la *pueritia*; de la *pueritia* à l'*adolescentia*, de l'*adolescentia* à la *juventus*, de la *juventus* à la *senectus*, et de

31. P. L., 77, 317; cf. D. A. Stolz, *Théologie de la Mystique*, Chevetogne, 1947, p. 111.
32. P. L., 75, 649.
33. *De Exort. castit.*, P. L., 2, 930.
34. *Mor. in Job*, l. XI, c. 50; P. L., 75, 984.

celle-ci à la mort. Idée inspirée des anciens philosophes et qu'on retrouve déjà, sous cette forme d'Hexaéméron intériorisé, chez saint Augustin.

Péché des anges; péché de l'homme au paradis; péchés de l'humanité répandue sur la terre d'exil; péché dans l'intérieur de notre âme où la malice germe et croît — c'est du cœur que proviennent les mauvaises pensées, etc. (Mat., 15, 18-19) : c'est du fond même de notre âme que devra commencer l'ascension, à la suite du Christ sortant du royaume de la mort après y avoir remporté sa victoire, et nous ressuscitant avec lui.

Chez saint Grégoire le Grand, en effet, apparenté en ce point à Grégoire de Nysse, la théologie de la chute qui prépare le retour de l'âme vers Dieu par une ascension mystique s'est intériorisée. La chute s'est surtout produite à l'intérieur de l'homme (*extra semetipsum fusus*[35]...). C'est à l'intérieur qu'est la cassure, que l'unité psychologique première a été, comme dirait Maxime le Confesseur, « *brisée* en petits morceaux par le péché[36] ». La dispersion des individus de la race humaine qui seraient à reprendre en une nouvelle unité, en un nouvel Adam, commence à l'intérieur de l'âme. Les *ossa arida* d'Ézéchiel doivent s'entendre aussi de nos facultés. « *Homo creatus est rectus*, avait dit saint Augustin, *cadens a manu figuli fractus est... quasi fractus est et sparsus*[37]. » Le redressement, l'ascension spirituelle, d'après saint Grégoire, se fera en étapes, mesurées elles aussi d'après les six jours. Les six âges du monde signifieront chez lui les degrés de l'échelle mystique. Nous retrouverons cette échelle tout à l'heure à partir d'Origène, et nous pouvons passer rapidement ici.

IV. — L'Incarnation progressive

Néanmoins, de quelque manière qu'on veuille les considérer, à l'extérieur dans l'histoire de l'humanité ou du peuple de Dieu, ou à l'intérieur de nous-mêmes, les étapes de la nouvelle création de l'homme vers le nouveau sixième jour seront des préparations, comme les cinq premiers jours de la semaine créatrice avaient été des préparations du sixième — tout ayant été créé pour l'homme. Aussi bien, la progression de la perfection des êtres en marche durant les six jours vers la production du genre humain telle qu'elle est énoncée dans l'Hexaéméron — progression si visible que les concordistes ont cru jadis y découvrir les principes des

35. *IV Dial.*, 1, c.
36. *Quaest. ad Thalass.*, P. G., 90, 256.
37. *In Joan.*, X; P. L., 34, 1472.

époques géologiques — se retrouvera-t-elle dans les préparations divines de l'économie du salut. Les six époques de l'histoire seront donc une reprise de toutes choses, une ἀναχεφαλαίωσις, comme l'avait expliqué saint Irénée après saint Paul. Dieu est là qui recrée. Dès la chute, Dieu sort de son repos et se met à l'ouvrage une nouvelle fois, pour refaire son œuvre détruite par le péché. Le péché met désormais sa marque sur tout, et les accrocs seront nombreux; les patriarches et les prophètes, types du Christ, seront des pécheurs, David, le plus grand de tous, un grand pécheur. Malgré tout, pour eux et par eux le Christ vient; il vient lui-même racheter la faute, — il sera semblable à nous tous, hormis le péché, — il s'achemine lentement, il progresse.

Aussi bien, malgré la série des chutes, jamais n'apparaît l'ombre d'un désespoir. Les Juifs avaient toujours été pleins d'espérance, et quand saint Paul (Rom., 5, 20) disait que la grâce avait surabondé où avait abondé la faute, il ne faisait qu'énoncer une idée bien ancienne, qui trouverait dans le mystère du Christ son éclatante confirmation. A chaque fléchissement, la grâce surabonde, et c'est la rédemption qui s'annonce de plus en plus clairement. On connaît les expressions de saint Ambroise : *Felix ruina quae reparatur in melius*[38]*; culpa mea, merces redemptionis*[39]*; fructuosior culpa quam innocentia*[40]*; amplius profuit nobis culpa quam nocuit*[41], illustrant le *felix culpa* de notre liturgie. La tragédie du péché et l'économie du salut sont ici fort engagées, et les Pères en ont une très nette conscience : la joie vient de la « présence » du Rédempteur. Chez eux, tout est vu en fonction du Christ : *ut adimpleatur scriptura.* Et elle s'accomplira progressivement. Il faut remarquer en effet que, dans l'épopée patristique, à chaque étape avant la venue du Christ, le Christ est déjà reconnu présent, et c'est lui qui fait somme toute l'unité de la marche. Rappelons-nous les six urnes de saint Augustin, qui toutes se remplissent de lui. Les patriarches, les prophètes ne sont tels qu'à cause de lui. Ils sont les Pères du Christ ou les prophètes du Christ. Le Christ est là au milieu des hommes, au milieu de son peuple, non pas encore dans sa réalité hypostatique, mais dans ses préfigurations et ses préparations. Et dans le langage de la foi chrétienne, dans celui des Pères, c'est déjà là une réalité. Il est caché sous le voile des figures, mais il est là, qui monte avec nous vers lui-même. « De même que, depuis son

38. *Enarrat. in ps.*, 39, n. 20; P. L., 14, 1116.
39 *De Jacob et Vita beata*, I, 6; P. L., 14, 637.
40. *Ibid.*
41. *De Instit. Virginis*, 6, 17; P. L., 16, 346. Voir, sur ces textes, Dom B. Capelle, *L' « Exultet » pascal, œuvre de saint Ambroise*, dans les *Miscellanea Mercati*, Rome, 1946, t. I, p. 232.

Ascension, dit Origène, le Verbe reste encore auprès de nous par une présence invisible, de même avant son Incarnation était-il déjà descendu auprès des saints[42]. » Il était descendu « jouant sur le globe de la terre et trouvant son bonheur parmi les fils des hommes » (Prov., 7, 31). « La Sagesse de Dieu, a écrit Eusèbe au prologue de son *Histoire ecclésiastique*, voulant en signifier la marche, la Sagesse de Dieu, c'est-à-dire le Verbe, existant avant toute chose, brûlant d'un admirable amour pour les hommes, est apparue tantôt par ses anges, tantôt par elle-même en tant que puissance de Dieu, à l'un ou l'autre de ses fidèles serviteurs, se montrant sous les apparences humaines[43]. » A côté des théophanies proprement dites déjà nombreuses, la théophanie des types jouerait un très grand rôle. « A l'exemple du Seigneur, dit Origène, qui, selon les lieux et les temps, prend des formes appropriées à toutes les circonstances, il faut croire que les saints qui en étaient le type se sont adaptés aux temps, aux lieux et aux circonstances pour en figurer les mystères[44]. » Tous les patriarches ont été interprétés comme des types du Christ, comme les présences figuratives de ses mystères.

Le Verbe était descendu avec l'homme suivant la courbe du péché, et son incarnation a été comme progressive. Sa rédemption était déjà présente au milieu de nous dans les promesses faites au genre humain dès la chute et renouvelées aux patriarches. Il est, d'une certaine manière, lui aussi entré dans le temps, où il unifie toutes choses, donnant à l'histoire son *crescendo* et son unité. Mais le peuple attendait sa venue effective. Il désirait de plus en plus le toucher, le voir, l'entendre : « Mes yeux ont vu ton salut » (Siméon : Luc, 2, 30) — « Ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nos mains ont touché » (1 Jean, 1, 1) — « Abraham a tressailli de ce qu'il verrait mon jour » (Jean, 8, 56).

Plus il approchait, plus le peuple de Dieu sentait la caducité de toutes les préfigurations qui appartenaient tout de même à l'ordre du péché. On sait qu'à partir de la captivité de Babylone, Israël fut considéré par les prophètes comme la fiancée de Dieu. Malgré tous les écarts et toutes les infidélités, ce fut là comme le triomphe de la révélation de la miséricorde divine, avant la grâce suprême de l'arrivée de l'Époux. La typologie du Cantique des cantiques devient alors intense dans l'histoire d'Israël. Les Pères la reprendraient à l'envi, soulignant souvent en elle la grandeur de la miséricorde et de l'amour. « Quelle manifestation de l'in-

42. *Hom. IX in Jerem.*, Éd. KLOSTERMANN, p. 63.
43. I, 2; P. G., 20, 61.
44. *Hom. XIV sur la Genèse*, Paris, 1943, p. 229.

commensurable Puissance, dirait Aponius, quelle suavité de sa bonté, quel excès d'amour de la vertu divine meilleure que toute œuvre..., car le Seigneur a regardé sa servante, le Roi a embrassé la pauvresse, l'Éternel, en assumant la chair, a racheté la créature mortelle; car le Roi Jésus-Christ prend l'Église (c'est-à-dire *Dei Sermo animam*, dit le texte) pour Épouse[45]. » Origène avait fait dire à l'Épouse, dans son commentaire du Cantique des cantiques : « Jusques à quand l'Époux m'enverra-t-il ses baisers par Moïse, m'enverra-t-il ses baisers par les prophètes? Qu'il vienne lui-même, qu'il descende lui-même[46]. » Reprenant peut-être une ancienne tradition juive rapportée par les targums, la ramenant au nombre classique de l'Hexaéméron, Origène a échelonné, suivant les étapes de l'histoire d'Israël, les six jours de la nouvelle création jusqu'à l'union de l'homme et de la femme, du Christ et de l'Église, de l'âme et du Verbe. Et chaque fois, chaque épreuve étant surmontée par la grâce, il fait chanter un cantique.

Nous sommes ici à la fois sur la ligne qui remonte vers le Christ de l'Incarnation, vers celui qui comble les désirs de l'âme et vers celui de l'eschatologie; à la fois dans le monde ecclésial et dans celui de la mystique, résumé complet de l'économie du salut. Si le péché comme tel n'y apparaît pas au premier plan, la lutte qui nous en fait sortir à chaque étape est bien le *leitmotiv* de toute l'ascension, et c'est elle-même — l'économie de l'ascèse — qu'il faut y voir avant tout, située elle aussi sur la ligne du temps. La progression du Christ qui s'avance fait jubiler celui qui l'attend. Chaque reprise de la part de Dieu a toujours été accompagnée de joies et de cantiques, et Origène s'évertuera à nous montrer chaque étape aboutissant à un cantique. « Il y a plus de joie dans le ciel pour un seul pécheur qui se repent » (Luc, 15, 7). La religion du Christ nous apparaît d'un optimisme obstiné, et dans le renouvellement de chacun des six jours, l'*erant cuncta valde bona* — cantique que Dieu chanta à la louange de son œuvre — prend une importante et nouvelle signification; après chaque pardon, un nouvel *Exultet*. La nouvelle création doit être plus admirable que la première.

> Il ne se trouvera pas sans peine, dit Origène, celui qui, se frayant un chemin à travers tous les cantiques que contiennent les Écritures, aura la force de s'élever jusqu'au Cantique des cantiques. Il te faut sortir de l'Égypte, et, sorti de la terre d'Égypte, traverser la mer Rouge, pour pouvoir chanter le premier cantique en disant : « Chantons au Seigneur, car il a été glorieusement magnifié.

45. *Comment. in Cant. Cantic.*, Éd. Bottino et Martini, Rome, 1845, p. 4.
46. *Hom. in Cant.*, I, 2.

(I). Quoique tu aies prononcé le premier cantique, tu es loin encore du Cantique des cantiques. Chemine spirituellement sur la terre du désert, jusqu'à ce que tu arrives au puits qu'ont creusé les rois, pour y chanter le seconde cantique. (II). Viens-en ensuite aux confins de la terre sainte, pour entonner debout sur la rive du Jourdain le cantique de Moïse en disant : « Cieux, prêtez-moi attention et je parlerai, et que la terre entende les paroles de ma bouche. » (III). Tu devras alors lutter sous les ordres de Jésus, fils de Navé, et posséder en héritage la terre sainte; il faudra que l'Abeille prophétise pour toi, et que l'Abeille te juge — car Débora se traduit « abeille » — afin que tu puisses prononcer aussi ce cantique qui est contenu dans le Livre des Juges. (IV). Après cela, montant au Livre des Règnes, viens-en au cantique où David échappe aux mains de tous ses ennemis et à la main de Saül, et dit : « Le Seigneur est mon soutien, ma force, mon refuge et mon libérateur. » (V). Puis tu dois parvenir en Isaïe, pour dire avec lui : « Je chanterai au Bien-Aimé le cantique de la vigne. » (VI). Et lorsque tu les auras tous dépassés, monte plus haut, afin que tu puisses, enfin, âme désormais rayonnante de beauté, chanter aussi avec l'Époux ce Canique des cantiques [47]. (VII).

Chaque fois c'est une nouvelle étape, et chaque étape, malgré sa peine, comporte une joie, et il nous faut chanter un cantique après chacune d'elles. Finalement, le Christ apparaît lui aussi suivant les étapes du temps, pour sortir de ce monde par sa Passion et triompher de la mort. C'est bien le centre même du drame, l'acte rédempteur, l'entrée du Christ vivant dans le royaume de la mort pour y remporter sa victoire sur Satan. Son imagerie, qui présente chez les Pères des développements si importants, devrait faire l'objet d'une étude spéciale. Nous ne pouvons l'entreprendre, car c'est là un tout autre sujet : le mystère de la Pâque, centre de toute la liturgie.

Pour expliquer les événements qui y mènent et les conséquences qui en résultent, toujours nous voyons les Pères s'attacher au mouvement de l'histoire de l'humanité, et de préférence à celle du peuple de Dieu, pour y chercher des lumières concernant l'économie du salut. Celle-ci se présente finalement sous la forme d'une épopée grandiose, nous dirions presque d'un roman. Deux personnages, le Verbe Incarné, envoyé du Père, et l'humanité pécheresse. Nous connaissons tous de ces vieux contes où héros et héroïnes disparaissent, victimes du mauvais sort des fées, et sont retenus, gardés par des dragons, dans un antre ou un castel. Survient un jour le Prince charmant, fortifié par une nourriture miraculeuse : il parvient au refuge où dort la promise, vue en songe, franchit les murailles de forêts enchevêtrées, perce à mort

47. *Ibid.*

les monstres, et pénétrant au fond de la cachette réveille la princesse endormie qui l'attend, et la transporte sur son coursier enflammé dans le manoir de ses pères, pour y célébrer ses noces; c'est un peu de cette manière que se présente le drame du salut chez les Pères. Depuis le péché, l'homme a été enfermé lui aussi dans un pays d'où l'on ne revient pas, et toute créature se serait épuisée à le retirer de l'abîme. Mais Dieu, qui avait fait de l'humanité la fiancée de son Fils, envoie celui-ci s'incarner parmi nous afin que, devenu homme, il puisse à son tour mourir et pénétrer lui-même, lumineux et vivant quant à son âme, dans le royaume des ténèbres et de la mort, pour y attaquer le monstre et y remporter sa victoire. Transportée au ciel avec lui, l'humanité, l'Église, l'Épouse de l'Agneau célébrera dans le manoir du Père le mystère de ses noces. L'histoire des abaissements du Verbe est mystérieusement racontée sous les types de l'Ancien Testament. Les Pères s'évertuent à la retrouver partout. Ils s'attacheront à cette histoire avec toute la passion de leur amour pour le Christ et l'Église, et leur théologie sera insérée tout entière dans les étapes de ce drame.

V. — Conclusion

Pour atteindre vraiment notre but, il nous eût fallu esquisser ici également la théologie du sixième millénaire, ou pour mieux dire du sixième âge du monde qui est celui dans lequel nous vivons. La mise au point de ce problème exigerait un très grand effort de synthèse pour être bien développée en peu de pages. C'est cependant là, au fond, la grande question pratique à débattre. Notons toutefois que, ici encore, la liturgie serait d'un très grand appoint. Toute la théologie du sixième âge est concentrée dans la période de l'Avent, qui est la période par excellence de l'espérance chrétienne, de l'attente du Christ. En employant les textes patristiques que les liturgies utilisent durant cette période, on arriverait à dégager les lignes essentielles de la pensée chrétienne de l'attente de la parousie, qui ne nous enthousiasme plus autant, hélas! que les premiers chrétiens. Sans doute, on perdrait son temps à faire aujourd'hui de l'adventisme. Mais nous savons très bien qu'il y a un aspect toujours actuel, existentiel, de la présence du Christ. Les marxistes en sont encore à la grande espérance immédiate que nous avons perdue. Le but des travaux catéchétiques sur la théologie du temps doit être de replacer les fidèles au point précis où ils sont engagés dans la grande tragédie du salut, c'est-à-dire dans l'ère chrétienne, au sixième âge du monde : l'Église et le temps.

Dans l'élucidation de ce problème, jusqu'à quel point pourrons-nous nous fier aux grandioses perspectives de la patristique que nous avons exposées, et jusqu'à quel point pourrons-nous les faire entrer dans notre pastorale ? Disons-nous tout de même que le sixième âge du monde ne sera vraiment bien compris que si nous avons le regard exercé sur les âges précédents et sur une vue homogène de l'histoire. Le Christ est entré dans le temps, et l'a sanctifié, comme il a sanctifié la créature en s'incarnant, et comme il a élevé l'humanité en l'assumant. L'histoire est, à cause de lui, devenue sacrée, sainte. Nous ne pouvons la voir en profane.

En tout cas, il faut noter que la vision du salut qu'on peut tirer de l'Écriture se justifie devant la foi par ce que nous avons appelé plus haut l'*adimpletio scripturarum* (*ut adimpleatur scriptura*). Celle-ci, tout de même, converge dans son entier vers le Christ et son œuvre. Mais on est souvent tenté, lorsqu'il s'agit de la pensée des Pères, de faire des réserves non pas tellement en raison des éléments hétérogènes que cette pensée pourrait contenir, que des synthèses personnelles qu'elle revêt et de l'audace qu'elle manifeste à emboîter le pas derrière la typologie néotestamentaire en l'amplifiant. Il faut cependant reconnaître qu'une grande partie de cet apport n'a d'autre but que de souligner la trame de cette typologie toute biblique, et qu'en cela nous devons nous sentir très à l'aise dans la présentation catéchétique du drame du salut fondé sur la doctrine patristique. L'Église nous y invite en nous mettant chaque jour sous les yeux dans sa prière les œuvres des Pères pour illustrer la Bible. L'histoire de l'homme et de son salut, telle qu'elle va de la Genèse à l'Apocalypse, constitue certainement la seule vraie histoire religieuse de l'humanité. Mais présentons-la comme une vision poétique inspirée, ce qu'elle est réellement, et non comme de l'histoire qu'aurait empaqueté une mémoire d'homme. Nulle mémoire humaine n'était là à la création du monde, et ce n'est pas en relatant des souvenirs vécus que les visions des prophètes ont été écrites.

Faut-il parler d'épopée, dans le sens où l'on entend ce mot dans la littérature profane (genre littéraire) ? En tant que les visions des Pères coïncident avec celles du Nouveau Testament concernant l'Ancien, nous devons dire d'eux ce qu'on doit dire du Nouveau Testament lui-même. Notons tout d'abord que, vis-à-vis des auteurs profanes, nous nous faisons une gloire de respecter les héroïcisations qu'ils ont faites sur des données souvent bien fragiles. Leurs épopées sont le fruit de leur génie et nous n'avons à leur égard que des louanges. Ayons aussi le bon esprit de reconnaître la grandeur des conceptions patristiques de l'histoire, sans y apporter aussitôt des réserves minimisantes. De plus,

disons-nous bien que, à côté de l'apport hétérogène dont leurs œuvres sont parsemées, il y a avant tout et au-dessus de tout cet imposant charriage scripturaire qui, comme le feu, purifie tout, et qui imprègne au plus haut point leur pensée des grandes données de la révélation. Aucune littérature chrétienne ne bénéficie autant que la leur du rayonnement de l'inspiration divine. Il ne faut pas qu'ici les arbres nous empêchent de voir la forêt. Si nous lisons bien leurs œuvres, nous verrons qu'elles s'équilibrent le plus souvent. « Il y en a qui disent, a écrit saint Jean Chrysostome, que dans la parabole de l'enfant prodigue le fils aîné représente les anges, le plus jeune, qui s'en est allé dans une terre lointaine, l'humanité... Ce sens me paraît pieux..., mais je ne sais si c'est le vrai[48]. » S'il y a une mesure que la prudence nous engage à tenir vis-à-vis de notre génération, si éloignée de la pensée ancienne, le fait est cependant que l'intelligence chrétienne gagne beaucoup, pour nourrir sa foi, à entrer en contact avec ces grandes visions qui ont alimenté la foi de nos ancêtres. Elles sont entrées dans tous les chefs-d'œuvre de notre culture religieuse et ont donné tous leurs contours à l'authentique pensée chrétienne.

Olivier Rousseau, O. S. B.

48. Il vise sans doute Méthode d'Olympe, cité, plus haut, n. 27. P. G., 132, 371.

TEMPS PAIEN ET TEMPS CHRÉTIEN

Le temps « païen » procède de l'effort réfléchi de l'intelligence humaine pour élaborer, avec ses propres ressources, sur la base des phénomènes qu'elle perçoit, une notion raisonnée du temps. Il semble alors que le sentiment chrétien du temps et sa mise en œuvre religieuse se sont trouvés historiquement affrontés à deux conceptions « païennes » du temps, et non simplement à une seule. L'une de celles-ci est plus proche de nous, l'autre plus ancienne. Peut-être ne pourrons-nous comprendre les diverses réactions de l'esprit chrétien — au niveau du moins des élaborations théologiques — que si nous nous rappelons cette dualité.

Il faut considérer en premier lieu la conception du temps telle que la raison antique l'a dégagée. C'est à l'intérieur du cadre rationnel ainsi fourni que s'est épanouie pour commencer toute la théologie médiévale. En fait, ce développement de la théologie chrétienne a contribué largement à dissoudre certaines synthèses du sentiment antique du temps et à nous introduire au sentiment moderne. Il y a là une causalité profonde : si l'esprit est entré dans les perspectives modernes du temps, c'est sous l'influence très large de l'inspiration chrétienne.

Décrire avec assez de précision ce qu'est le temps pour la raison antique demanderait certainement que l'on entre dans beaucoup de détails. Nous nous contenterons ici d'en indiquer les principaux caractères. Tel que l'antiquité le concevait, tout au moins dans la doctrine qui a été recueillie par le christianisme et qui fut la tradition majeure de l'Occident hellénistique, l'univers avait une structure très déterminée. Fini en étendue, sphérique, il comprenait deux régions d'existence : la région inférieure, la nôtre, et une région supérieure, de nature quasi sublime, merveilleuse, celle des sphères astrales. Ces sphères n'étaient pas simplement, telles des entités de cristal, porteuses d'astres bénéfiques ou maléfiques, et aux influences variées sur le monde aux quatre éléments qu'était le nôtre. Elles constituaient aussi un monde qui avait une réalité psychique à lui, glorieuse, se suffisant à elle-même, une réalité d'un tout autre type que celle à

laquelle notre physique moderne introduit la pensée. Aussi bien était-on en présence d'un univers qui était porteur d'un achèvement par soi suffisant de l'existence, tout au moins dans la partie principale de lui-même. La terre et la petite couche d'éléments corruptibles — l'eau, l'air et le feu — qui l'entourent n'étaient qu'une toute petite partie de cet univers. Dans son ensemble, le monde était conçu se trouver dans un état d'existence tout à fait différent de celui que nous connaissons ici-bas, état soumis à la génération et à la corruption.

Au point de vue temporel, cet univers a un caractère fondamental, en correspondance avec sa fermeture sur lui-même et avec l'état quasi sublime de l'existence qu'il comporte pour sa plus grande part : c'est un univers *stationnaire*. C'est-à-dire qu'il constitue un univers dans lequel toutes les richesses, toutes les possibilités de l'existence sont simultanément données et ne font que se retrouver indéfiniment elles-mêmes, à travers les changements que nous pouvons observer. Ces changements forment des cycles. C'est-à-dire que l'être s'y écarte d'une certaine position, mais y revient pour finir sans perdre ni énergie, ni substance, ni quoi que ce soit, retrouvant toujours éternellement les mêmes formes, éprouvant toujours éternellement les mêmes alternances, les mêmes variations.

Les textes de la philosophie platonicienne ou de l'aristotélisme, comme par exemple le mythe du Pilote de l'Univers dans la *Politique*, ou encore certains passages d'Aristote, montrent à quel point la conception cyclique de l'univers est un absolu pour de tels esprits. Dans le cas du politique, on voit l'Auteur de l'univers dans une sorte de poste d'observation pour voir ce que le monde va faire de lui-même. Alors le monde s'abandonne à des processus qui tendent à dépraver son bel ordre et à le ramener au chaos. Une fois les choses assez avancées sur cette voie, l'Auteur de l'univers, inquiet de voir ce monde s'en retourner ainsi au chaos, reprend les choses en main et de nouveau ramène tout à l'ordre et à la beauté primitifs. Ainsi se traduit, dans la pensée platonicienne, quelque chose des grandes alternances déjà introduites par les pré-socratiques. Chez Aristote nous nous apercevons, à lire certains textes, que c'est non seulement du point de vue général de l'univers, mais également du point de vue de l'homme et de son histoire que l'existence apparaît cyclique. « Nous devons penser que ce n'est pas une seule fois, ni deux seulement, mais un nombre infini de fois, que les mêmes opinions s'en sont venues à nous », nous dit-il dans son *Traité du Ciel*. La durée est infinie et ne comporte que la répétition cyclique des différents processus, jusqu'à ceux, semble-t-il, de la culture humaine.

Qui plus est, l'être tel qu'il se trouve vivant à la surface de cette terre, jusques et y compris l'homme, est dans un état d'infériorité par rapport à ces réalités sublimes et supérieures que nous entrevoyons à partir de l'étude du ciel et de ses mouvements réguliers. Platon use même d'un terme extraordinairement significatif à cet égard : l'homme est comme dans une « garderie » astrale. Les astres ont reçu pour ainsi dire les âmes en commende. Chacune des âmes doit réaliser sa destinée en s'appuyant sur son astre. Mais ici-bas, dans le temps que nous vivons, nous sommes « ἐν φροὐρᾳ », dans cette bergerie à l'intérieur de laquelle nous sommes gardés, tel un troupeau qui ne peut pas avoir l'initiative spirituelle à l'état plénier, ni partager directement le sort de ces êtres sublimes que sont les intelligences animatrices des astres... Tout ceci aurait besoin de développements, mais un esprit moderne éveillé à d'autres sentiments du temps peut déjà ressentir tout ce qu'il y a de pesant et d'étouffant dans une pareille conception. La pensée en vient à une vue du temps où, au fond et à longue échéance, rien n'arrive, à une vue d'un temps selon laquelle l'homme reste écrasé par les puissances supracélestes.

Ceci n'était pas seulement la rêverie de quelques philosophes; c'était la traduction d'un sentiment très commun au cours de la période hellénistique. Les idées chrétiennes intervinrent alors : lentement les charnières de tout cet assemblage ont sauté. L'idée s'est nouée, non pas d'un univers cessant d'être physiquement et cosmologiquement stationnaire, mais d'un univers dans lequel l'homme est affranchi de toute sujétion à des intermédiaires spirituels comme ceux qui séparaient, aux yeux des Grecs, l'être humain d'avec le Premier Principe. Nous ne somme plus dans une garderie. Ceci est essentiel, je crois, à la pensée chrétienne. Lorsque nous voyons saint Thomas, par exemple, essayer d'équilibrer la cosmologie chrétienne, il saute aux yeux qu'il insiste avant tout sur le rapport direct entre l'être humain libre personnellement responsable, et Dieu qui est le maître de l'univers. L'intermédiaire des astres est complètement éliminé sur le plan de l'esprit. Il y a là non pas une petite aventure de la pensée cosmologique, mais vraiment la trace d'une révolution spirituelle très profonde.

*
* *

Ceci nous introduit au temps de la raison moderne. *Grosso modo*, par rapport à la cosmologie de l'antiquité, la cosmologie moderne manifeste toute une série de ruptures idéologiques,

Premièrement, lorsque l'idée des sphères a volé en éclats, les cieux se sont découverts à l'observation si immenses que nous n'avons pas fini de les sonder. Avec les méthodes actuelles, nous sommes arrivés à déceler des objets situés à quelques centaines de millions d'années-lumière de notre terre. Nous avons également rompu avec cette idée d'un univers astral psycho-physique et merveilleux, en condition d'existence glorieuse sans commune mesure avec celle de cet univers terrestre. Enfin, une dernière rupture extrêmement importante : l'idée d'une constitution cyclique de l'univers est chose révolue, tout au moins aux yeux de la mécanique moderne, aux yeux de la physique qui expérimente.

A la suite de cette triple rupture s'est introduit un schéma rationnel d'un tout autre type : celui de l'évolution. D'abord attesté par tous les documents paléontologiques concernant la vie, il a, petit à petit, gagné tous les domaines de la pensée scientifique. Nous pensons évolutivement non seulement la vie, mais également toute l'histoire de l'univers. Ici il y a certainement une harmonie secrète, mais très réelle, avec l'idée essentielle du sentiment chrétien qui est de rassembler le temps sous la catégorie d'histoire progressive et non pas sous la catégorie de répétition indéfinie. Histoire : chacune des phases de l'univers n'arrive qu'une seule fois, représente quelque chose d'unique, orienté vers une finalité décisive. L'évolution de la vie constitue maintenant une image qui habite les pensées, en deçà même des doctrines philosophiques ou scientifiques. Nous ne pouvons plus imaginer un temps qui ne comporterait pas d'orientation, d'irréversibilité. Nous sommes entrés dans la pensée d'un univers qui n'est pas stationnaire même du point de vue rationnel, d'un univers qui comporte cette montée, cette progression que les uns déchiffrent à partir de principes plus biologiques, d'autres à partir de principes plus logiques conduisant alors à une conception dialectique du monde et de son devenir.

Je voudrais marquer très rapidement où sont les caractères encore païens de ce temps. Le temps ainsi conçu de la raison moderne comporte encore des traits qui le rendent relativement étranger à notre sentiment chrétien de la durée. Ce temps, certes, constitue un intervalle dirigé, mais il est dirigé à partir d'on ne sait quoi et vers on ne sait quoi. Au début de notre conception scientifique de l'univers, nous sommes obligés d'imaginer on ne sait quelle « purée de neutrons », ou quelque atome primitif très lourd, explosant et donnant naissance au système de nébuleuses, aux différents centres stellaires, et puis finalement, en notre petit coin d'univers, à l'évolution de la terre qui permettra l'ascension de la vie. Au commencement un chaos : à ce moment-là étaient présentes certaines conditions initiales, agissaient déjà certaines

lois de la nature. Dira qui voudra — ce n'est pas l'affaire de la science — d'où cela procède.

Deuxièmement, le terme est indéfini. La science est obligée de considérer comme ouvert cet aspect de cosmogénèse dont elle a le sens. Je dirais volontiers, prolongeant le P. Daniélou, que de plus en plus la science se fait, à cet égard, une raison excessivement audacieuse. La science ne sait pas très bien vers quoi elle va, mais elle tend à ne poser aucune limite à ses perspectives. Non seulement l'homme peut songer à construire une immortalité biologique, mais peut-être s'agit-il pour lui de récupérer ce qui avait été abandonné lors des ruptures intellectuelles de la Renaissance et de la liquidation du système cosmo-psychologique de l'antiquité. La science ne peut-elle essayer de faire un univers totalement à la hauteur de cet univers merveilleux qu'imaginaient les poètes ou les physiciens grecs qui regardaient les astres ? Il s'agit pour la science de transfigurer la totalité de l'univers, d'y installer la totalité de ces cieux dont l'homme n'est encore tout juste qu'une étincelle prémonitoire. Je crois que la pensée de cette transfiguration va de plus en plus hanter l'intelligence scientifique. Il ne s'agit pas simplement de prolonger pour une petite durée la vie humaine, mais de beaucoup plus. Seulement le terme de la tentative scientifique demeure indéfini : nous ne savons pas au juste vers quoi nous allons. Ainsi concevons-nous un temps plus orienté que ne l'était le temps de l'antiquité, mais sans pouvoir dégager rationnellement la signification de cette orientation que nous pensons observer.

*
* *

Comment, en face de cela, se situe le temps chrétien ? On dirait qu'il n'y a pas eu simplement une liquidation de la conception du temps propre à la raison antique. Quelque chose de plus s'est trouvé apporté, totalement ignoré du temps que conçoit la raison moderne et tout à fait caractéristique du sentiment chrétien de la durée. On pourrait considérer le temps conçu par la raison moderne comme une sorte de lent intervalle, gros d'espérances inimaginables, se déployant entre un instant primitif indéfini et un terme ultérieur également indéfini, termes vers lesquels l'homme projettera d'une part tous ses mythes, d'autre part tous ses rêves et toutes ses espérances.

Pour le chrétien, au contraire, cet intervalle comporte quelque chose de radicalement inacessible à ce que conçoit le temps rationnel. L'intervalle a un centre : ce centre, c'est le Christ. A hauteur chrétienne l'humanité et le monde apparaissent exister dans un intervalle comportant un « avant » et un « après » abso-

lus : avant et après fonction de l'Incarnation, de la venue du Fils de Dieu sous des traits humains, avant et après liés à sa Parole, et finalement à sa Croix. La Croix, la Parole, la Personne du Christ prennent ainsi possesion de la totalité de cet intervalle qu'est la durée dans laquelle nous sommes.

Même, par une sorte de retentissement induit, le sentiment des termes de cet intervalle déjà présent dans l'Ancien Testament prend définitivement toute sa lucidité spirituelle. Les affirmations chrétiennes d'une origine et d'un terme de la durée ont leur véritable justification devant l'esprit lorsque nous découvrons le rôle que la connaissance du Christ a dans la pensée. Une certitude est introduite quant au *terminus a quo* : ce monde procède bien de Dieu qui l'a créé par la seule vertu de sa Parole. Une certitude également quant au *terminus ad quem* : ce monde est bien en marche vers une gloire qui n'est pas simplement construction d'un effort humain, mais reçue de Dieu qui, seul, a puissance de faire définitivement bonnes toutes choses. Ainsi nous est montrée non seulement une orientation du temps, mais encore une organisation de la durée que certainement la raison et la science ne peuvent assumer, ni justifier.

Il ne s'agit même pas simplement d'une organisation quasi linéaire du temps alignant banalement, dans l'image de la durée, le Principe créateur, le Christ-milieu et l'ultime gloire par l'entrée de l'être créé dans la vie divine. Comparé aux conceptions rationnelles, le temps chrétien prend en outre une dimension entièrement originale. Par le fait du Christ présent à ce monde, la durée simplement cosmologique et terrestre vire, pour ainsi dire, à une durée du type divin. Le temps doit se comprendre, non seulement en vertu d'une décision créatrice, d'un centre d'histoire chrétienne et d'une conclusion ultime de la gloire divine, mais en reconnaissant qu'au sein de chacune des parcelles les plus minimes de la durée que nous vivons, il se manifeste une relation pour ainsi dire verticale à Dieu lui-même. Cette relation nous introduit dans une économie véritablement divine de la durée.

La science est totalement impuissante à intégrer cette dimension de la durée chrétienne, parce que précisément elle est perdue dans le système de simples phénomènes. La science n'entrevoit jamais quelle peut être, dans la foi, la relation dernière à Dieu de ce que nous atteignons dans la charité et en vertu de la grâce qui en est la source. Le sentiment chrétien du temps, qui prend pied, de façon plus ou moins vigoureuse, dans les divers sentiments rationnels de la durée que l'homme peut élaborer, porte toujours, semble-t-il, une irréductible originalité. Vin nouveau qui est destiné à faire éclater les vieilles outres. N'importe quelle

conception terrestre et humaine du temps a son rôle culturel, sa fonction historique. La conception moderne du temps, telle que la science l'élabore, sera elle aussi, un beau jour, une outre vieillie. Le vin toujours nouveau du sens chrétien nous montre qu'il y a, au delà de ce que cette conception limitée porte en elle, quelque chose de plus grand que, seule, une intelligence croyante peut assimiler.

Dominique Dubarle, O. P.

LE CYCLE LITURGIQUE ET L'ÉCONOMIE DU SALUT

Le cycle liturgique n'est autre chose que la sanctification du temps par l'économie du salut. Je n'ai pas à justifier ici cette définition. Sa justesse apparaîtra au cours de l'exposé. Le plan que je suivrai est très simple : d'abord un exposé historique, qui décrira la formation progressive du cycle liturgique; puis quelques réflexions d'ordre pratique pour le ministère pastoral, spécialement pour la prédication.

I. — Formation du cycle liturgique

Il n'est pas question d'en donner ici une histoire détaillée ni d'apporter une contribution originale à cette histoire[1]. Je voudrais simplement, pour orienter vos réflexions, tracer les lignes essentielles de cette croissance. Elles apparaîtront plus nettes si nous distinguons trois périodes.

Des origines au IV^e^ siècle.

Deux éléments peuvent revendiquer une origine apostolique : la fête de Pâques, sanctification de l'année par l'économie du salut, et le dimanche, sanctification de la semaine.

Pour la fête de Pâques, il faut tout d'abord corriger une erreur de perspective qui a trompé même de bons historiens. On a dit qu'il y a eu, à l'origine, deux conceptions

1. Le sens de l'année liturgique a été étudié dans une session d'étude à Maria-Laach les 26-28 juillet 1949. Les rapports ont été publiés en partie dans *Liturgie und Mönchtum*, Heft, 5 (1950), avec un article inédit de Dom Casel. Les autres paraîtront dans *Archiv für Litugiewissenschaft*, qui succède au *Jahrbuch*.

de Pâques : celle des Églises d'Asie, qui commémorait la passion et la mort du Christ, et celle de Rome et d'Alexandrie, qui célébrait sa résurrection. En fait, il est certain que la différence portait uniquement sur la date : fallait-il célébrer la fête le 14 Nisan ou le dimanche suivant ? Mais la conception de la fête était la même de part et d'autre[2]. C'était la célébration de la mort rédemptrice et de la résurrection du Christ. Il ne s'agit pas de deux faits successifs entre lesquels il fallait choisir; il s'agit des deux faces d'un mystère indivisible : « Ne fallait-il pas que le Christ souffre cela et qu'il entre dans sa gloire[3] ? » Sans la résurrection, la mort du Christ n'a aucun sens, c'est saint Paul qui nous le dit : « Si le Christ n'est pas ressuscité, votre foi est vaine, vous êtes encore dans vos péchés[4]. »

Or, ce mystère unique, il est représenté, rendu présent dans l'eucharistie : « Chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne[5]. » L'eucharistie est un repas eschatologique. Jésus lui-même l'avait indiqué : « Je ne boirai plus de ce produit de la vigne jusqu'au jour où j'en boirai du nouveau avec vous dans le royaume de mon Père[6]. » Toutes les liturgies anciennes, à commencer par les deux plus vénérables, — l'anaphore chaldéenne des apôtres[7] et celle d'Hippolyte[8], — ont joint à la mémoire de la mort du Christ celle de sa résurrection, gage de sa parousie et de notre propre résurrection. Plus tard, les liturgies orientales étendront l'anamnèse jusqu'à la parousie. C'est dans celle de l'anaphore des apôtres que nous rencontrons pour la première fois, dans un texte liturgique, la mention de l' « économie », sous sa forme syriaque. Après avoir fait mémoire de la passion, de la mort, de la sépulture et de la

2. Cf. F. E. Brightman, *The Quartodeciman Question*, dans *Journal of Theological Studies*, 25 (1923-1924), pp. 254-270. O. Casel, *Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier*, dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, 14 (1938), pp. 1-78.
3. Luc, 24, 25.
4. I Cor., 15, 17.
5. *Ibid.*, 11, 26.
6. Matth., 26, 29.
7. Cf. B. Botte, *L'anaphore chaldéenne des Apôtres*, dans *Orientalia christiana periodica*, 15 (1949), pp. 262-263.
8. *Tradition apostolique*, éd. B. Botte, p. 32. Je ne parle pas de l'anaphore de Sérapion qui n'a pas d'anamnèse et qui représente les vues très personnelles de son auteur.

résurrection du Seigneur, le texte continuait : « Et pour toute cette économie grande et admirable, à notre égard, nous vous louerons et glorifierons sans cesse dans votre Église rachetée par le sang précieux de votre Christ. »

Le mystère eucharistique coïncide avec le mystère de Pâques. Mais celui-ci, célébré au moment de la Pâque juive, est inséparable des figures qui l'ont préparé : immolation de l'agneau pascal, préservation de l'ange exterminateur, délivrance d'Égypte, traversée de la mer Rouge, accès ouvert à la terre promise. *Pascha nostrum immolatus est Christus.*

A la fin du IIe siècle, la fête est précédée d'un jeûne qui varie de deux à quarante jours et suivie d'une période de cinquante jours durant lesquels on ne jeûne pas et ne fléchit pas les genoux[9]. C'est la *pentécostè* primitive, image de la joie du royaume de Dieu.

A cette célébration annuelle, l'Église primitive a ajouté celle du jour du Seigneur chaque semaine. Je n'insiste pas sur ceci, puisque le sujet a été traité abondamment au congrès de Lyon[10]. Soulignons cependant que le dimanche n'est pas une réplique chrétienne du sabbat juif, une transposition du jour de repos imposé par le Décalogue. C'est une nouveauté spécifiquement chrétienne. Ce n'est pas, à l'origine, un jour de repos, mais un jour de prière. Il faut attendre le VIe siècle pour voir le repos dominical rattaché au décalogue[11]. Le jour du Seigneur, c'est la Pâque hebdomadaire qui sanctifie la semaine, comme la Pâque annuelle sanctifie l'année. On célébrait le mémorial du Seigneur, mais on y lisait aussi l'Écriture de l'Ancien et du Nouveau Testament, comme l'attestent déjà saint Justin[12] et Tertullien[13]. En face du gnosticisme et du marcionisme, qui veulent couper le christianisme de ses origines juives, la grande Église réagit fermement : c'est le même Dieu qui

9. Pour saint Irénée, voir éd. Harvey, t. II, pp. 473-474 et 478-479. Ce dernier texte n'est pas une citation littérale, mais seulement *ad sensum*, dans le Pseudo-Justin, *Quaest. et resp. ad orth.* Pour Tertullien, voir E. Dekkers, *Tertullianus en de geschiedenis der liturgie*, Bruxelles, 1947, pp. 146-156.

10. *Le Jour du Seigneur*, Paris, 1948. Voir spécialement J. Daniélou, *La doctrine patristique du dimanche*, pp. 107-130.

11. Cf. F. Pettirsch, *Das Verbot der opera servilia*, dans *Zeitschrift für kath. Theologie*, 69 (1947), pp. 417-444.

12. *Apol.*, I, 65.

13. *De anima*, 9, 4. *Apol.*, 39, 3. Cf. Dekkers, *op. cit.*, pp. 36-38.

a parlé à Moïse et aux prophètes et qui s'est révélé dans le Christ. Le Verbe s'est déjà montré aux saints de l'Ancien Testament. Il n'y a qu'une économie du salut, et la lecture de la parole de Dieu, qui en raconte les étapes, prépare la célébration du mystère qui en est le centre.

Telle est donc la première ébauche de l'année liturgique : le mystère pascal, avec sa préparation et sa *pentécostè*, qui sanctifie l'année; son rayonnement dans chaque « jour du Seigneur », qui sanctifie la semaine.

Du IV^e^ au VII^e^ siècle.

C'est la période où les diverses liturgies prennent leurs formes caractéristiques essentielles. Notons les principales lignes de ce développement.

Tout d'abord le cycle pascal s'organise de deux manières. La période de préparation est fixée à 40 jours, comptés différemment, et elle a tendance à s'allonger. Les rites orientaux auront un carême de huit semaines, et l'Occident verra se former une anticipation progressive, jusqu'à la septuagésime[14]. Cette préparation est orientée vers l'initiation chrétienne de la nuit de Pâques.

En second lieu, on distingue les diverses étapes du mystère pascal : messe du jeudi saint, qui commémore l'institution de l'eucharistie, synaxe du vendredi saint, veillée pascale, octave de Pâques, fêtes de l'Ascension et de la Pentecôte. La lumière unique du mystère est comme réfractée et décomposée en ses divers éléments; mais les rayons proviennent toujours d'un même foyer, et c'est le mystère total qu'on célèbre chaque fois, en mettant en valeur un de ses aspects. Il faut tenir compte ici, probablement, de l'influence de l'Église de Jérusalem où les pèlerins de toute la chrétienté pouvaient suivre, dans les basiliques édifiées sur les lieux saints, l'itinéraire et l'horaire du mystère du salut, avec les chrétiens de la Ville sainte.

C'est durant cette période aussi que se fixent les textes liturgiques de toute l'année, prières et lectures bibliques. A côté de nombreuses diversités dans le choix des lectures,

14. Cf. J. Froger, *Les anticipations du jeûne quadragésimal*, dans *Mélanges de Science religieuse*, 3 (1946), pp. 207-234.

nous pouvons constater une convergence remarquable : la lecture du Pentateuque commençait avec la préparation pascale[15]. C'était l'histoire du salut, depuis les origines, qui devait préparer les catéchumènes à participer à l'économie du salut.

En même temps qu'elle s'organise suivant un plan plus détaillé, la célébration de l'économie du salut, s'élargit par la création des fêtes de Noël et de l'Épiphanie. Il n'y a pas encore aux IV^e^-V^e^ siècles de cycle de Noël. Saint Augustin distingue explicitement la manière dont on fête la nativité du Sauveur : on ne la célèbre pas *in sacramento*[16] comme Pâques, c'est seulement un anniversaire à célébrer. Cependant l'adoption simultanée de la fête du 25 décembre et de celle du 6 janvier, puis de la célébration, au quarantième jour, de l'Hypapantè, enfin une préparation plus ou moins longue, en Occident, vont former, dans le calendrier latin, une période qui fera plus ou moins contrepoids au cycle pascal. Ce serait cependant une erreur de croire que l'année liturgique, au lieu d'être un cercle dont Pâques est le centre, est devenue une ellipse à double foyer. On ne représente pas la nativité ou la manisfestation du Sauveur de la même manière qu'on représente le mystère de Pâques, en l'isolant de celui-ci. Ce qu'on représente, c'est toujours le mystère total du salut; mais l'incarnation du Verbe en est une première réalisation. La fête de Noël est orientée vers la rédemption, c'est-à-dire vers le mystère pascal. Qu'on lise, par exemple, l'oraison *Deus qui humanae substantiae* qui est une ancienne oraison de Noël, et l'on verra dans quel sens on célébrait la fête au V^e^ siècle.

La nativité du Sauveur n'a d'ailleurs jamais été incor-

15. Cette assertion demanderait une justification trop longue pour être donnée ici, parce qu'il n'y a aucun travail d'ensemble sur la question. Mais la comparaison des lectionnaires de l'Ancien Testament de Byzance, Jérusalem et d'Égypte ne laisse aucun doute. D'ailleurs nous savons que les homélies sur la Genèse de saint Jean Chrysostome ont été commencées au début du Carême et saint Ambroise, *De mysteriis*, 1, rappelle à ses néophytes qu'il leur a parlé chaque jour de la vie des patriarches et des sentences des Proverbes. La plus ancienne liste des lectures romaines du Bréviaire, qui est certainement antérieure à saint Grégoire (Vatic. Palat. lat., 277, f. 92 v-93 v) place la lecture de la Genèse au dimanche qui précède le Carême.

16. *Epist. ad Ian.*, 55, 2, *Corpus script. eccl. lat.*, 34, p. 170 : « Hic primum oportet noveris diem natalis domini non in sacramento celebrari, sed tantum in memoriam revocari quod natus sit... »

porée officiellement, si je puis dire, à l'économie du salut dans les textes liturgiques. L'anamnèse qui a eu un si grand développement en Orient, avec la mention de la session à la droite du Père et de la parousie, n'a reçu la nativité que d'une manière tardive et partielle, dans certaines liturgies syriaques [17]. Dans la liturgie romaine, cette mention n'apparaît que sporadiquement à partir du IX[e] siècle [18]. Le développement de l'anamnèse ne s'est pas fait sous l'influence du cycle liturgique, — on n'a jamais fêté la session à la droite du Père, ni la parousie, — mais sous l'influence du symbole.

Un nouveau développement se fait par le culte des martyrs. Il est antérieur au IV[e] siècle; mais il prend une plus grande importance. Certains jours ont été « consacrés » par la passion de martyrs, en qui s'est réalisé le mystère du salut : c'est la passion du Christ qui est la source de la leur, sa résurrection qui est le gage de leur gloire. Il y a toute une théologie du martyre, que nous trouvons déjà chez saint Cyprien et qui va se traduire dans les textes liturgiques [19]. Après le culte des martyrs, celui de la Sainte Vierge va prendre rapidement une grande importance. Il est superflu de souligner ici les relations de ce culte avec l'économie du salut. Notons aussi que les jours liturgiques se sont multipliés progressivement, jusqu'à la célébration quotidienne.

Enfin, pour être complet, il faut signaler, dans la liturgie romaine, la sanctification des saisons par les Quatre-Temps [20]. Mais il ne s'agit pas de fêtes : ce sont des jeûnes. On sanctifie le travail de l'homme par le jeûne et la prière, on ne le fête pas. Il n'y a pas de fête des semailles ou de la moisson. Ce qu'on fête, c'est toujours le mystère du salut.

Au terme de cette période, le gros œuvre est achevé. Sur

17. Voir, par exemple, l'anaphore de Timothée d'Alexandrie, dans *Anaphorae syriacae*, t. I, p. 21, et celle de Grégoire de Nazianze, *ibid.*, p. 117.

18. Cf. B. Botte, *Le Canon de la messe romaine*, Louvain, 1935, pp. 40 et 63.

19. Cf. E. L. Hummel, *The Concept of Martyrdom according to St. Cyprian of Carthage*, Washington, 1946, pp. 91-107. O. Casel, *Mysterium und Martyrium in den römischen Sakramentarien*, dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, 2 (1922), pp. 18-38.

20. Pour l'origine assez obscure de cet usage, voir la littérature dans *Lexicon für Theologie und Kirche*, t. VIII, art. *Quatember*.

les fondements jetés à l'âge apostolique s'élève désormais un édifice imposant. Tout n'y est pas d'une seule venue, et on peut distinguer des styles différents. Mais l'ensemble est harmonieux et bien équilibré. La nef centrale, — le cycle pascal, — reste bien dégagée. Elle est précédée d'un vaste atrium, le cycle de Noël. Au chevet, tout autour de l'autel, des dimanches font rayonner la joie de Pâques sur toute l'année[21]. Dans les nefs latérales, les chapelles des saints. On est arrivé à un point d'équilibre qu'il sera difficile de garder.

Du VII^e siècle à nos jours.

L'édifice bâti à la période précédente subsiste; mais il a reçu de nouveaux accroissements. On peut les grouper sous deux chefs.

D'abord le développement exubérant du sanctoral. On doit se réjouir de la belle floraison de sainteté du moyen âge, et reconnaître que le culte des confesseurs et des vierges, qui est dans le prolongement de celui des martyrs, est tout à fait légitime. Cependant, si cette dévotion doit se traduire par une fête en l'honneur de chaque saint, on va nécessairement vers la crise du logement, puisque l'année n'a que trois cent soixante-cinq jours. De plus, ce n'est pas seulement le nombre des fêtes qui augmente, c'est leur degré. Ici la seule et pure dévotion n'est peut-être pas le facteur déterminant. Le désir d'alléger des offices trop longs, tout en respectant les rubriques, a fait monter nombre de fêtes du rang de simple à celui de double. La conséquence, c'est que le cycle du temps est submergé. Non seulement les féries de carême sont envahies, mais les dimanches *per annum* doivent céder le pas aux fêtes doubles. Qu'il y ait là un abus, ce n'est pas une opinion personnelle. Pie X a eu à cœur de rendre au dimanche la dignité qu'il avait perdue. Sa réforme du calendrier monastique a été plus profonde : il nous a rendu le carême en simplifiant les fêtes inférieures au rang de double de II^e classe.

Un second chef est l'introduction de fêtes d'idées. Le mot

21. Cf. L. Brou, *Étude historique sur les Oraisons des dimanches après la Pentecôte dans la tradition romaine*, dans *Sacris Erudiri*, 2 (1949), pp. 123-224.

a été employé par A. Baumstark [22], d'une manière qui ne me paraît pas heureuse, à propos de fêtes anciennes. Pâques, à l'époque où l'on ne distinguait pas les diverses phases du mystère, n'était pas une fête d'idées. La mort et la résurrection du Christ ne sont pas des idées, ce sont des faits salutaires. De même pour l'Épiphanie : on trouve réunis plusieurs événements, — ce qui n'est probablement d'ailleurs qu'un syncrétisme, — mais ce sont toujours des faits salutaires, non pas des vérités éternelles. Noël et l'Épiphanie se sont développées dans le climat des grandes controverses théologiques et elles ont été l'occasion pour les Pères de faire pénétrer dans la foi des fidèles le dogme de Nicée et d'Éphèse. Mais jamais on n'a imaginé une fête de la génération du Verbe ou de la procession du Saint-Esprit qui sont en dehors du temps. La première fête d'idée est celle de la Trinité. On trouve dès le IX[e] siècle une messe de la Trinité; mais la fête n'apparaît pas avant le XI[e] siècle, — pour suppléer à un dimanche vacant, — et au XII[e] siècle elle est encore rejetée par Alexandre III [23]. Mais elle finira par être acceptée, et désormais un nouveau courant est créé. Au XIII[e] siècle, la fête du Saint-Sacrement, détachée du mystère de Pâques, apparaîtra comme la fête du dogme de l'eucharistie et de la présence réelle, plutôt que comme celle de l'institution de l'eucharistie, toujours commémorée le jeudi-saint. Puis viendront le Sacré-Cœur, le Christ-Roi. Notons qu'au XVII[e] siècle des propositions furent faites au Saint-Siège pour la création d'une fête du Père éternel. La demande n'eut aucune suite, et il n'en reste d'autre trace qu'un mémoire du cardinal Tommasi [24] qui rejette cette innovation.

Je n'ai pas à justifier les fêtes nouvelles qui ont été approuvées par l'Église et qui représentent des formes authentiques de la piété catholique. Comme historien, je constate deux faits : 1) une nouvelle tendance s'est fait jour depuis le XII[e] siècle dans le sens de l'objet des fêtes; 2) l'É-

22. *Liturgie comparée*, Chevetogne, 2[e] éd., p. 168.

23. Cf. L. Beauduin, *L'origine de la fête de la Sainte Trinité*, dans *Questions liturgiques*, 2 (1911-1912), pp. 380-383. A. Klauss, *Ursprung und Verbreitung der Dreifaltigkeitsmesse*, Werl, 1938.

24. Thomasius, *Opera omnia*, éd. A. F. Vezzosi, t. VII, Rome, 1754, pp. 172-174.

glise s'est toujours montrée d'une sage lenteur avant de les admettre et elle ne l'a fait que d'une manière modérée, quand elle a été sollicitée instamment par les évêques et les fidèles. En règle générale, l'initiative ne vient pas du Saint-Siège.

Nous voici arrivés au terme de cette première partie. Je n'ai pas la prétention de vous avoir appris grand'chose de neuf. Tout au plus voudrais-je attirer votre attention sur le cycle pascal. Ses origines sont apostoliques, il est le cœur de l'année liturgique, dès avant la création du carême. Celui-ci vient en second lieu, comme une préparation ou plutôt un commencement du mystère pascal. Les fêtes de Noël et l'Épiphanie sont plus tardives, et elles n'ont nui en rien au mystère pascal. Malgré la profusion des fêtes actuelles, l'Église a toujours maintenu cette hiérarchie. Pâques reste toujours la *Solemnitas solemnitatum*, du moins en droit. Quelles conclusions pratiques pouvons-nous tirer de ceci ?

II. — Cycle liturgique et prédication

Célébration, au cours de l'année de l'économie du salut, le cycle liturgique offre au prédicateur, avec son système de lectures bibliques et ses admirables oraisons, une riche moisson d'images, d'idées, de textes et, en même temps, une synthèse plus vivante que la scolastique. On pourrait donc tout simplement inviter le prédicateur à y puiser largement. Cependant, ce serait une conclusion un peu hâtive. Le problème est plus complexe. Il ne s'agit pas de remplacer un système d'idées par un autre, pour voir s'il sera plus efficace, de substituer la synthèse de l'économie du salut à la synthèse thomiste ou scotiste. Voyons les choses dans leur ensemble.

Le prêtre, collaborateur de l'évêque, est le dispensateur — l'économe — des mystères de Dieu [25]. Il a pour mission de faire participer les hommes à l'économie du salut, de deux manières : par le sacrement, — je prends le mot dans un sens large, désignant par là tous les rites sanctificateurs de l'Église, — et par la parole de Dieu.

25. Cf. I Cor., 4, 1.

Qu'on veuille bien ne pas donner à ces mots un sens restrictif qu'ils n'ont pas. Il ne s'agit pas de confiner le prêtre à l'église et de réduire son activité à des gestes bénisseurs et de pieuses exhortations. Il faut qu'il aille vers son peuple, qu'il se donne à lui, et que sa charité prenne toutes les formes que lui imposent les circonstances. *Non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate.* Cela aussi est une prédication du grand mystère de l'amour de Dieu. Les besoins de l'apostolat peuvent donc engager le prêtre à assumer des charges qui ne sont pas par elles-mêmes sacerdotales. Elles le deviennent dans la mesure où elles prolongent l'activité spécifiquement sacerdotale, qui a sa source dans les mystères du Christ et qui doit y ramener les hommes pour les sanctifier et leur faire rendre gloire à Dieu, par toute leur vie, *in Christo et ecclesia.* Quelles que soient les circonstances et les nécessités de l'apostolat moderne, la mission spécifiquement sacerdotale reste toujours de dispenser les mystères de Dieu par le sacrement et la parole de Dieu. Du « sacrement » ainsi entendu, la sanctification du temps par l'économie du salut est un élément capital.

Or il semble qu'actuellement, les deux formes de l'action sacerdotale soient comme dissociées. On célèbre tous les rites et toutes les fêtes, d'une part, suivant les règles établies; d'autre part, on prêche la morale, le dogme et même parfois l'Écriture sainte. Mais il n'y a aucun lien entre les deux actions. Ce sont comme deux routes parallèles, qui se rencontreront peut-être à l'infini, — qu'Euclide me pardonne, — mais entre lesquelles il n'y a pas de chemin de traverse. Les deux actions souffrent de ce divorce. Les fidèles ne comprennent rien aux lectures, aux prières, aux gestes qu'on ne leur a jamais expliqués, et la prédication s'appauvrit parce qu'elle est trop loin de ses sources.

Ceci n'est pas une accusation gratuite. Lisez ce qu'on a écrit sur la question depuis trois ans[26]. On y parle de la platitude théologique (*theologische Flachheit*) de nos sermons. Les laïcs se plaignent de voir les prédicateurs se confiner à la périphérie, dans le moralisme ou les sujets dits

26. Cf. *La prédication*, dans *Questions liturgiques*, 31 (1950), pp. 53-55.

de dévotion, sans jamais pénétrer au cœur du mystère. Des prêtres hollandais, réunis en semaine d'étude pour examiner le problème, doivent reconnaître que la prédication protestante est plus appréciée que la leur, parce que mieux préparée sans doute, mais aussi parce que plus proche de la parole de Dieu. Partout on constate qu'on est engagé dans une ornière et qu'il faut en sortir. Un de nos meilleurs prédicateurs d'aujourd'hui, qui a en même temps l'expérience du ministère paroissial, a proposé une formule heureuse : « Insérer tout notre enseignement dans la puissante synthèse du mystère chrétien[27]. » Nous pouvons faire nôtre cette formule, en la complétant, — et Mgr Chevrot n'y contredira sans doute pas : « Insérer tout notre enseignement dans la puissante synthèse du mystère chrétien tel qu'il est présenté dans le cycle liturgique. »

Mais ici ne nous méprenons pas. Le cycle liturgique nous présente un cadre, des textes, des images; mais il n'est pas seulement un lieu de prédication. Il ne s'agit pas d'une synthèse moins abstraite à substituer à une autre synthèse plus abstraite. Il s'agit d'une action sacrée qui a la primauté sur la parole. L'économie du salut vécue a la primauté sur l'économie du salut prêchée. Si nous voulons coordonner les deux formes de notre action, il faut dire que notre prédication a pour mission de préparer et de vivifier la célébration de l'économie du salut et d'en prolonger les effets dans toute la vie de nos chrétiens. Une prédication de l'économie du salut ne sera efficace que si elle double une célébration authentique de cette économie.

Il ne s'agit donc pas seulement de faire de nouveaux plans de sermons ou de constituer une théologie kérygmatique. Il faut, avant tout, mettre en valeur le cycle liturgique. Et puisqu'il faut se borner, un premier point pratique que je suggère, c'est la mise en valeur du mystère de Pâques, qui est le cœur de l'économie du salut et le centre du cycle liturgique.

Pâques n'est plus, il faut le reconnaître, une fête populaire. Noël est encore entouré d'un halo de poésie et d'une floraison de folklore qui lui garde son prestige. Si l'arbre

27. Mgr Chevrot, *Pour une prédication apostolique*, dans *Évangélisation*, Paris, 1947, pp. 67-82.

de Noël n'a plus de racines, ses rameaux sont encore verts. Mais Pâques, nous dit-on, n'éveille plus d'échos dans l'âme de la foule d'aujourd'hui, même dans celle des demi-païens que sont la plupart de nos paroissiens. Eh bien, ce n'est pas neuf. Saint Paul disait déjà que le Christ crucifié était un scandale pour les juifs et une folie pour les païens [28], et quand il parlait de sa résurrection à l'Aréopage, les Athéniens ricanaient [29]. Or c'est bien cela le mystère de Pâques : le Christ mort pour nos péchés et ressuscité pour notre justification. Si nous ne pouvons faire comprendre ce message aux hommes, si nous le mettons en veilleuse ou si nous essayons de le faire simplement tolérer, en l'entourant d'accessoires au goût du jour comme d'une sauce qui fait passer le poisson, nous ne prêchons plus le même Évangile que saint Paul, parce que le message de Pâques, c'est l'essence même du christianisme.

Il nous faut donc rendre au mystère pascal dans la piété de notre peuple sa place traditionnelle au cœur de l'année liturgique. Et tout d'abord, n'écrasons pas la fête de Pâques par un effet de contraste. Si nous donnons plus d'éclat et de solennité à d'autres fêtes, que ce soient des fêtes authentiques de l'Église, comme Noël ou le Sacré-Cœur, ou des célébrations humanitaires d'invention récente, nos chrétiens ne pourront pas comprendre que Pâques est la *solemnitas solemnitatum.*

Et puis le mystère de Pâques, ce n'est pas seulement la fête de Pâques : c'est aussi sa préparation par le carême et son épanouissement dans le temps pascal. Quand les rubriques nous le permettent, choisissons les messes de la férie pour que nos chrétiens fervents qui assistent à la messe en semaine puissent mieux vivre leur carême et leur temps pascal. On me dira que les lectures du carême, choisies en vue de l'initiation chrétienne, ont perdu beaucoup de leur sens aujourd'hui. Je ne le crois pas. Il n'a jamais été inutile de rappeler aux chrétiens le sens de leur baptême. D'ailleurs la préparation à la communion solennelle est-elle autre chose que la suppléance de la catéchèse baptismale ? Et tout récemment, un prêtre, qui

28. I Cor., 1, 23.
29. Act., 17, 32.

n'a probablement pas beaucoup de temps à consacrer à l'archéologie, proposait la restauration d'un catéchuménat dans les paroisses missionnaires[30]. Ces deux institutions, l'une existante, l'autre souhaitée n'ont-elles aucune affinité avec la préparation au mystère pascal ? Je n'ai pas à entrer ici dans des réalisations pratiques, qui ne sont pas de ma compétence. Je suggère seulement un moyen de revaloriser le carême.

Mais le point culminant du mystère pascal, c'est la grande nuit de Pâques. Des circonstances qu'il est difficile de préciser l'avaient fait anticiper au samedi-saint et, progressivement, on était arrivé à la célébrer très tôt au matin de ce jour. Dans une société chrétienne où les trois derniers jours de la semaine sainte étaient célébrés par tout le peuple, ce n'était qu'un demi-mal. Mais dans une société déchristianisée, qui ne se soucie plus du rythme de la vie de l'Église, c'était catastrophique. La grande veillée pascale, qui fut à l'origine la seule fête de l'Église, était pratiquement interdite à la masse du peuple chrétien. Les cloches de la résurrection sonnaient à toute volée au moment où les travailleurs se rendaient à leur usine ou à leur bureau. La bénédiction des fonts, qui devait rappeler aux chrétiens le sens de leur baptême, se faisait devant quelques âmes pieuses, à moins que l'église ne fût complètement vide.

On était bien loin du temps où les chrétiens se réunissaient la nuit de Pâques, patriciens et artisans, hommes libres et esclaves, grecs et barbares, pour célébrer tous ensemble l'immolation de l'Agneau et le grand passage de la mort à la vie. Ce n'était plus qu'un rite ésotérique, réservé à un petit nombre de privilégiés, quand ils avaient le courage de se lever assez tôt pour y assister[31].

Pie XII a rendu aujourd'hui cette grande veillée au

30. L. Rétif, *De la catéchèse au catéchuménat*, dans *Évangélisation*, pp. 128-149.

31. Lors de la communication que j'ai faite à Vanves, il n'était question de la restauration de la nuit pascale que comme d'un désir très platonique. J'avais émis l'idée d'une pétition adressée au Saint-Siège dans ce sens, persuadé que si le Saint-Père entendait la voix du peuple chrétien, il ne refuserait pas à ses enfants le pain qu'ils lui demanderaient. M'est-il permis de dire que nombre d'auditeurs paraissaient sceptiques ?

peuple chrétien. Il a remis en honneur le plus beau joyau de la liturgie chrétienne, non par souci d'archéologue, mais en père de tous les fidèles. Il a voulu que cette célébration fût populaire et il a donné au peuple une part active dans sa célébration. Il sera béni par des milliers de chrétiens qui auront compris les richesses de leur baptême, mort et résurrection avec le Christ, et qui auront retrouvé le sens de la joie pascale.

N'oublions pas cependant que cette nuit pascale n'a tout son sens que dans ce qui l'entoure. Elle doit être préparée par le carême; elle a son prolongement dans le temps pascal. Le pape nous donne un moyen incomparable de rendre au peuple chrétien le sens de l'économie du salut, en le replongeant dans le climat de l'initiation chrétienne. A nous de profiter avec intelligence de tous les moyens que nous donne notre liturgie pour que nos fidèles saisissent toute la richesse du mystère chrétien.

Il y a une autre réforme qui est souhaitable; mais je n'insiste pas, parce qu'elle est en marche : c'est celle du calendrier. Il faudrait reprendre et compléter la réforme de Pie X pour rendre au cycle du temps sa place traditionnelle. Nous sommes saturés de fêtes et d'octaves. J'ai calculé que nous passions à peu près le tiers de l'année à célébrer des octaves, sans tenir compte des octaves simplifiées par Pie X. C'est tout de même beaucoup. A peu près tout le monde d'ailleurs est d'acord sur ce point. Mais alors, qu'on soit logique et qu'on ne postule pas la création de nouvelles fêtes qui ne feront que déplacer le problème. Je me permets de répéter ici ce que j'ai dit ailleurs : « L'invasion de certaines formes de dévotion risque aussi de compromettre la réforme. Il existe des messes votives qui permettent à chacun de satisfaire sa dévotion personnelle; mais qu'on n'ait pas l'illusion d'augmenter le capital spirituel de l'Église par l'inflation du calendrier. Avec la multiplication des fêtes, c'est l'idée même de fête qui disparaît, avec ce qu'elle comporte de solennité et de joie. C'est fête tous les jours. Quand on met son beau costume en semaine, on n'a plus rien à mettre le dimanche. Que chacun vénère chez soi les statues qui lui plaisent, mais qu'il n'ait pas la prétention d'en encombrer la nef de l'église et, moins encore, celle d'accuser d'impiété ou de tiédeur ceux qui ne

partageraient pas ses goûts. Toutes ces dévotions sont chargées, je n'en doute pas, d'une doctrine substantielle; mais notre pauvre estomac se rebiffe devant ces plantureux festins dont on veut le gaver. Nous demandons à jeûner [32]. »

Quoi qu'il en soit de ces réformes, qui viendront en leur temps, elles ne nous dispenseront jamais d'un effort que nous pouvons faire dès à présent pour nous pénétrer nous-mêmes du sens du mystère du salut. Il ne s'agit pas de cueillir des textes çà et là et d'en faire une mosaïque. On peut faire de mauvais sermons sur d'authentiques textes liturgiques, comme on peut faire de la mauvaise théologie avec d'authentiques textes de saint Thomas. La liturgie de l'avent, par exemple, joint les deux parousies du Seigneur, qui sont comme les deux termes de l'économie du salut. L'attente de la venue du Seigneur à la fin des temps suggère sans doute de graves réflexions : *estote parati*. Mais si l'on profite de l'évangile du premier dimanche pour semer l'épouvante dans l'âme des fidèles, sans mettre en lumière le message d'espérance qu'il contient, on falsifie l'évangile : « *Levate capita vestra : ecce appropinquat redemptio vestra*. » Car la parousie, c'est la grande espérance qui a changé la face du monde.

N'allons pas non plus, sous prétexte d'éviter le langage abstrait de la théologie, diluer le mystère de Noël dans un réalisme historique qui frise l'indécence, comme cette méditation : « Je me rends en esprit, de grand matin, à la grotte de Bethléem. Bonjour, cher saint Joseph! Bonjour, douce Vierge Marie! Comment va le petit Jésus ? A-t-il bien dormi ? Est-ce qu'il s'est éveillé pendant la nuit? A-t-il crié et pleuré, ou plutôt vagi, car il est si petit! Et puis, ô douce Marie, vous lui avez présenté votre sein virginal ? Il a tété comme les autres petits enfants, comme je l'ai fait moi-même à cet âge, et il s'est rendormi sur votre chère poitrine [33]. » C'est ce qu'on appelle au XX[e] siècle le « mystère de Jésus ».

On ferait sans peine un florilège de textes de même qualité pour la Passion du Sauveur. Je respecte infiniment les

32. *A propos de la Réforme du Bréviaire*, dans *Questions liturgiques*, 31 (1950), p. 3.

33. S. Louismet, *Le Mystère de Jésus*, Paris, 1924, pp. 162-163.

intentions de ces auteurs qui veulent mettre en lumière la réelle humanité du Christ. Mais je préfère la sobriété de saint Jean, qui était pourtant au pied de la croix. Et, après tout, ce que nous avons mission de prêcher, c'est bien l'évangile et non les débordements de notre imagination.

Pour conclure cet entretien, disons que l'économie du salut, telle qu'elle est présentée dans le cycle liturgique, offre à notre prédication un cadre vivant et une matière abondante, mais à deux conditions. La première, c'est qu'elle s'appuie sur une célébration authentique de cette économie ou, plus exactement, qu'elle la soutienne, pour donner aux mystères du Christ leur pleine efficacité. La seconde, c'est que nous fassions un effort personnel de compréhension et d'assimilation. Nous n'avons pas à prêcher un nouvel évangile, celui de l'homme du XX^e^ siècle. Il n'y a qu'un évangile : celui du Christ mort et ressuscité. C'est le mystère du salut qui est rendu présent dans la célébration liturgique, entouré d'un commentaire authentique puisé dans la parole de Dieu. Ce message, à nous d'en donner le sens à nos chrétiens, de leur en montrer la valeur de vie, en un mot de le traduire. Mais traduire, c'est tout d'abord comprendre pour soi-même avant de faire comprendre aux autres. Ce n'est pas dire autre chose, qui soit plus facile et qui fasse mieux vibrer la sensibilité de la foule. Nous n'avons pas pour mission de lui procurer les émotions qu'elle désire, mais les vérités dont elle a besoin. Ayons le respect du mystère et n'allons pas, sous prétexte qu'il est obscur, le remplacer par un bavardage humain aussi clair qu'insipide. Nos paroles à nous passeront, celle de Dieu restera à jamais. *Verbum Domini Dei nostri manet in aeternum.*

BERNARD BOTTE, O. S. B.

FÊTES HUMAINES ET LITURGIE SACRÉE

On a beaucoup parlé, voici quelques mois, de l'introduction dans la liturgie d'une fête de Jésus-ouvrier; à peu près partout se pose actuellement un problème de pastorale à propos de célébrations comme la fête des mères, la fête du travail, la fête des moissons, etc. Les notes qui suivent et les discussions que nous publions sont relatives à ces questions préoccupantes pour les liturgistes comme pour les pasteurs. Le débat n'est sans doute pas clos. Il est probablement au cœur même du mystère de la présence du Christ et de son Église dans un monde dont l'histoire humaine ne saurait être séparée de l'histoire du salut sans pour autant dénaturer celle-ci.

Le débat que nous publions ici a eu lieu lors de la session d'études sur l'économie du salut dont on vient de lire les principaux rapports. Y prenaient part :

Dom Bernard Botte, moine du Mont-César.
M. A.-G. Martimort, directeur du C.P.L. et président de la session.
M. Henri Chirat, professeur à l'Université de Strasbourg.
Le R. P. Ambroise Maurice, O. P., mission rurale.
Dom Lambert Beauduin, moine de Chevetogne.
Le R. P. Roguet, O. P., directeur du C.P.L.
M. Henri Jenny, curé-doyen de Saint-Géry, à Cambrai.
Une cinquantaine de prêtres, professeurs et pasteurs.

Dom BERNARD BOTTE.

Cycle liturgique et célébrations humaines

L'introduction, dans nos pays, de célébrations telles que la fête du travail, celle des mères, celle de la moisson, pose un problème pastoral : peut-on intégrer ces fêtes dans le cycle de l'économie

du salut? Pour répondre à cette question, nous distinguerons deux points de vue : celui de la tradition, représentée par les textes liturgiques, et celui de l'action apostolique, qui sait tenir compte des nécessités concrètes des temps et des lieux.

I. — La tradition

Une fête chrétienne suppose tout d'abord un fait salutaire passé qui a consacré un jour et que l'on fait revivre dans la célébration liturgique. On n'a jamais fêté la parousie, qui appartient à l'avenir, mais uniquement les mystères du Christ et de ses saints.

Ces faits sont salutaires dans le sens fort du mot, c'est-à-dire qu'ils sont cause de salut, cause objective de sanctification, et pas seulement bienfaisants, suivant le sens faible que l'adjectif « salutaire » a pris en français.

Enfin, ces faits sont source de joie surnaturelle. Il est bien évident que les célébrations humaines qu'on nous propose sont sans commune mesure avec la notion même de fête chrétienne.

Tout d'abord, le travail, la maternité, la moisson sont des réalités présentes. Fussent-elles salutaires, il n'y a aucune raison de les faire revivre. Mais elles ne sont pas salutaires au sens où le sont les fêtes chrétiennes. Ce sont des réalités humaines qui peuvent être sanctifiées, comme toutes les autres réalités humaines, telles que la maladie et la souffrance, l'art et le sport; mais elles ne sont pas, par elles-mêmes, source de salut.

J'ajouterai un mot pour la fête du travail. Le travail, dans notre condition actuelle, est-il une réalité joyeuse qui mérite d'être fêtée[1]? D'aucuns le prétendent, et je ne discuterai pas la question. Qu'il me suffise de noter que, dans une économie qui était essentiellement agricole, l'Église a sanctifié le travail des champs non par une fête, mais par des jeûnes, pour appeler la bénédiction de Dieu sur le labeur de l'homme. Jamais elle n'a célébré le travail comme une joie; elle le considère comme une nécessité qui, dans notre condition de pécheurs, reste pénible. Nous ne sommes ni au paradis terrestre ni au ciel. Et puis, le sens qu'on donne concrètement à la fête n'empêche-t-il pas de la baptiser? Son sens historique n'est-il pas de glorifier l'homme : c'est nous qui, par notre travail, faisons un monde nouveau.

1. Je pense en particulier au travail pénible de l'ouvrier d'usine que l'homme accepte pour « gagner son pain à la sueur de son front ». C'est une joie pour l'homme de nourrir sa famille et de contribuer au bien de la cité. Mais cela ne supprime pas le caractère pénal du travail qu'il a reçu à cause du péché.

Quoi qu'il en soit, même si des chrétiens peuvent s'associer à cette fête, elle ne peut avoir de place dans le cycle des fêtes chrétiennes ni être intégrée dans les mystères du salut. Ce serait contraire à toute la tradition.

II. — L'action apostolique

On m'objectera que c'est là le point de vue du théoricien qui voit les choses de haut et de loin, sans tenir compte des nécessités de la pastorale. Je vais essayer de me mettre dans la peau d'un curé et de voir les choses de plus près.

On peut distinguer ici trois points de vue.

1. *La sanctification des réalités humaines.*

Il s'agit d'amener tous les hommes au Christ, pour les sanctifier et leur faire rendre gloire à Dieu par toute leur vie, leur faire comprendre que le christianisme n'est pas à côté de leur vie réelle, mais dans leur vie. Il faut prendre l'homme concret avec tout son milieu de vie et lui montrer comment le surnaturel doit pénétrer toutes les réalités humaines.

C'est très vrai, mais ce n'est pas là l'affaire d'une fête, c'est celle de toute la liturgie. Et il y a deux moyens de mettre en lumière la valeur sanctifiante des mystères chrétiens. Tout d'abord la prédication : c'est elle qui doit faire comprendre au chrétien quel doit être dans sa vie de tous les jours le prolongement des mystères auxquels il participe. Le second moyen, ce sont les bénédictions du rituel qui ont été faites précisément pour sanctifier les réalités humaines. On peut bénir le lieu du travail et ses instruments. Tout ce qui est humainement bon peut être sanctifié. Il y a, je crois, une bénédiction nouvelle pour les avions. Mais je ne crois pas que l'Église crée jamais une fête de l'aviation.

2. *Le point de vue stratégique.*

Il s'agit de l'accrochage des demi-païens que sont beaucoup de nos paroissiens. Ils n'ont aucune aspiration surnaturelle. Le premier contact ne peut se faire que sur le plan des réalités humaines. Pâques ne les intéresse pas; mais une fête du travail va peut-être les remuer. Bien entendu, après ce contact on dépassera les réalités humaines, mais c'est par là qu'il faut commencer. Ici

je crains qu'il n'y ait une confusion : la liturgie n'est pas un moyen d'accrochage. Elle ne l'a jamais été, elle ne peut pas le devenir. Elle est faite pour les chrétiens. On ne peut pas dévaluer le mystère chrétien pour le mettre à la portée des incroyants. On ne peut pas introduire le culte de l'homme dans la liturgie pour que celui-ci vienne au culte de Dieu.

Les paroisses missionnaires ont sans doute des besoins particuliers. Il y a une masse déchristianisée qu'il faut atteindre et qui ne comprend rien à notre liturgie, qui ne peut rien y comprendre. Eh bien, il faut, pour ceux-là, organiser des célébrations adaptées qui les préparent au mystère chrétien. Mais il ne faut pas que ce régime devienne le régime normal de la communauté chrétienne. Les enfants ont besoin de lait, mais on ne met pas toute une famille au régime lacté. Des paraliturgies sont légitimes dans la mesure où elles préparent la vraie liturgie. Si elles prétendent la remplacer, elles sont un fléau. On ne peut pas remplacer la célébration des mystères du Christ par celle des réalités humaines, même sous prétexte d'y parler de Dieu.

3. *Point de vue tactique.*

Ces fêtes profanes existent, quoi que nous en pensions. Que vaut-il mieux faire : les ignorer ou les baptiser ?

Nous ne pouvons pas les ignorer, pas plus que l'Église n'a ignoré les fêtes profanes dans le passé. Prenons l'exemple des fêtes nationales. L'Église ne les a jamais intégrées dans son cycle liturgique. On ne peut pas dire, à proprement parler, qu'elle les ait baptisées. Mais à l'occasion d'une fête nationale, les autorités religieuses n'ont jamais hésité à faire chanter une messe d'action de grâces ou un *Te Deum*. On a laissé à la fête son caractère profane, mais l'Église s'y associe pour demander la bénédiction de Dieu et pour le remercier des bienfaits que la communauté humaine en a reçus. Elle juxtapose à une fête profane une célébration liturgique qui garde toute son autonomie. Jamais elle n'introduit comme objet propre d'une fête liturgique un fait qui n'appartient pas à l'économie du salut.

Qui nous empêche de faire la même chose ? A l'occasion de la fête du travail, nous pouvons célébrer une messe pour les travailleurs. Laissons à la fête son caractère profane. L'Église ne peut s'y associer que pour demander à Dieu de bénir le travail de l'homme et sanctifier les travailleurs. Elle ne peut pas faire entrer le travail dans le cycle des mystères du Christ.

Faudrait-il, à l'occasion d'une telle célébration, organiser une offrande des instruments de travail ? A mon avis, cela n'a aucun

sens. L'histoire de l'offrande est assez compliquée, et ce n'est pas le moment de l'esquisser, même brièvement. Notons seulement que l'offrande à l'autel est faite pour les besoins du culte et que c'est un don véritable. Déposer des outils sur l'autel pour les reprendre après la cérémonie est un geste étranger à toute la tradition. Mais ce qui est conforme à la tradition, ce serait une bénédiction de ces mêmes outils, pour montrer aux chrétiens que la grâce qu'ils ont reçue dans le mystère chrétien doit continuer à agir dans leur vie de labeur.

*
* *

Mystère chrétien. Mystère liturgique

M. Martimort. — J'essaierai une distinction entre le plan du Mystère avec un grand M et le plan de la fête. Le Mystère liturgique nous est donné, nous y participons, c'est un don gratuit que nous recevons. Le deuxième plan, celui de la fête, ne peut d'ailleurs avoir de valeur que dans la mesure où déjà nous avons reçu le don de Dieu et sa grâce. La fête est une organisation humaine en fonction du mystère donné. Les deux plans me semblent devoir être toujours distingués.

M. Chirat. — Je crois que la difficulté est beaucoup plus profonde encore. Le nœud de la question semble se situer sur le plan de la collaboration de l'homme avec Dieu. Dans la piété, dans l'enseignement que nous avons reçu, nous sommes beaucoup trop pélagiens; je m'explique... Nous disons toujours : collaborer. Il faut collaborer, en effet, dans l'effort pastoral que nous devons faire, ou l'effort de formation ascétique. Mais nous sommes trop stoïciens, pas assez chrétiens; depuis le XVI[e] siècle, la renaissance du stoïcisme a pénétré dans l'enseignement moral quelquefois d'une façon exorbitante. Nous croyons à l'effort de l'homme. C'est très beau d'encourager l'effort de l'homme, mais enfin l'effort de Dieu est plus grand... Cela a commencé chez les moines; ils ont attaché beaucoup plus d'importance aux chartes écrites de leur profession monastique qu'à la prière de la consécration monastique, la prière par laquelle Dieu s'attache le moine et le sanctifie. Quand on parle d'action de l'homme, de collaboration de l'homme avec Dieu, l'enseignement courant n'accuse pas assez en réalité la différence de plans, la discontinuité entre l'action de Dieu et l'action de l'homme. L'action de l'homme est provoquée, soutenue, parachevée par l'action de Dieu.

C'est là une déviation courante. Or nous voudrions sanctifier la classe ouvrière. Parce que nous n'avons pas compris cela, nous

arriverons à la sanctifier aussi peu qu'on est arrivé à sanctifier, au siècle dernier, la classe bourgeoise, pour laquelle, cependant, on a multiplié les collèges ecclésiastiques et à laquelle un grand nombre de membres du clergé ont voulu s'adapter. Nous avons vu le résultat. Aujourd'hui, j'ai l'impression qu'on va faire la même chose pour la classe ouvrière; on va tout simplement tromper sa faim au lieu de l'apaiser. La joie chrétienne, la secrète du samedi de Pâques nous le rappelle, n'est-elle pas toujours le fruit de notre salut qui se poursuit grâce à Dieu? *Continua nostrae reparationis operatio perpetuae nobis fiat causa laetitiae.* La joie perpétuelle du chrétien, elle est provoquée par cette reprise incessante, dans les saints mystères, de l'action divine qui nous refait, qui nous recrée; ce qui provoque la joie chrétienne, ce n'est pas l'action de l'homme, c'est l'action de Dieu.

On dira que c'est très difficile à faire comprendre, et qu'un homme qui donne a une joie naturelle dans le sacrifice qu'il vient de faire? Eh bien, il faut dépasser cela pour trouver la vraie joie chrétienne. Cela ne veut pas dire qu'il faut ignorer la joie naturelle : on ne peut pas être étranger à la joie de boire et de manger; mais pour atteindre Dieu, il faut la dépasser. Ceux qui s'enthousiasmaient pour Jésus-Christ, pour sa beauté physique, n'étaient pas pour autant chrétiens; les gens qui, le dimanche des Rameaux, acclamaient le Christ, avaient de la joie à agiter leurs rameaux, mais s'ils en restaient là, ils n'étaient pas chrétiens, ils manquaient le coche. Nous ferons nous aussi manquer le coche à tous ceux qui désirent Dieu, qui l'appellent de tous leurs vœux, si nous leur servons des ersatz religieux. Il y a une déviation continuelle; il nous faut toujours dépasser l'humain.

Mon insistance à rappeler la transcendance de Dieu veut mettre en garde contre le danger extrêmement grave de ne servir aux gens que des ersats qui ne serviront pas à les nourrir, qui tromperont un instant leur faim, mais qui ne les nourriront pas.

On nous dit toujours dans les lectures spirituelles : « imitons le Christ ». On a raison; mais on a tort aussi, si l'on ne met en garde contre une imitation « littérale », et si l'on ne rappelle pas la suréminente sainteté du Verbe incarné. Le Christ s'est fait oindre les pieds et la tête par une femme... Mais que les curés en fassent autant! et l'on verra... Il y a un dénivellement entre le Christ et l'homme, entre lui et nous, pécheurs.

R. P. AMBROISE MAURICE.

Pour une meilleure observation des réactions populaires à utiliser dans une pastorale liturgique centrée sur l'économie du salut

Dans cette session, les divers spécialistes ont bien souligné le rôle du mystère liturgique comme re-présentation d'un mystère divin. Insérée dans l'histoire à des moments, à un moment surtout de l'histoire, l'action surnaturelle de Dieu a fait de ce moment un centre, un sommet en quelque sorte éternel de l'histoire, capable d'être présent à chaque moment du déroulement historique.

Le mystère liturgique se réfère donc avant tout à ce mystère qu'il a pour mission de rendre présent.

Et il le fait par le moyen d'une symbolique.

Avec l'Église nous sommes et devons être soucieux de garder et de préserver le trésor des symboles que nous a livrés la tradition liturgique.

Certains cependant méconnaissent la constitution progressive de ce trésor liturgique et en oublient les enracinements humains. Pourtant un symbolisme trouve bien ses matériaux dans des réalités terrestres, plus ou moins mouvantes. Et l'histoire de la liturgie manifeste comment et à quelles époques les activités sacramentelles prennent corps dans des moyens d'expression choisis à partir d'un symbolisme naturel, adaptés et transposés en vue de leur efficacité surnaturelle.

Nécessité pour les hommes d'une expression du mystère caché en Dieu. Possibilité d'expression de ce mystère par des symboles choisis dans les symboles privilégiés de la vie humaine, n'est-ce pas la jonction de ces deux plans qui permet le symbolisme liturgique ? N'est-ce pas le recoupement du dessein sauveur de Dieu qu'il nous faut reproduire et répercuter, représenter, et de certaine symbolique naturelle capable d'en constituer la représentation sacrée ?

Il semble qu'il y ait dans le dessein de Dieu une telle cohérence que le jeu naturel qui donnait lieu aux fêtes païennes (saisonnières par exemple, ou des grands tournants de la vie d'un homme) trouve ses harmoniques au plan surnaturel, de telle sorte que la liturgie a pu se superposer à d'anciennes fêtes païennes en les supplantant et en les dépassant.

Cet aspect en quelque sorte « matériel » de la liturgie exigerait d'être analysé de près. La crise actuelle en serait éclairée.

On s'apercevrait probablement que nous sommes moins en face d'un besoin d'adapter la liturgie au peuple, au risque de la vulgariser et de la dévaluer, que d'en redécouvrir les lois constitutives qui ont présidé à sa naissance et à son évolution historique, cette découverte nous permettant de continuer vitalement cette évolution dans une fidélité intégrale à sa substance.

Elle nous aiderait aussi à mieux mettre en valeur ce dessein mystérieux que les symboles empruntés à la vie humaine ont à nous traduire et transmettre en nous y intégrant. Elle continuerait à nous guider dans le choix et l'appréciation d'autres symbolismes nouveaux apparaissant au cours de l'histoire et appelant de près ou de loin une sacralisation analogue, sous peine de voir le monde se constituer des liturgies toutes païennes à mesure qu'il se sent étranger à certaines formes des symbolismes du passé.

Il ne suffit pas de regarder — ce qui est primordial — vers la révélation du dessein de Dieu et les expressions substantielles qu'en a fournies la liturgie à travers les siècles, il faut aussi regarder vers les symbolismes qui jaillissent naturellement dans la vie des sociétés humaines pour discerner les éléments qui peuvent venir étoffer de résonances concrètes les symboles substantiels et permanents.

Je perçois deux sortes de réalités capables de développer ces résonances.

1) *Des objets* manifestés actuellement par les fêtes nouvelles que le peuple cherche à se créer : fêtes du travail, des mères; fêtes des moissons, des vendanges.

Il serait enfantin de vouloir résoudre le problème en utilisant ces fêtes humaines comme de simples occasions d'une messe ou de bénédictions à côté de la vie.

Mais on avilirait et on fausserait gravement la liturgie en prétendant intégrer de telles fêtes au cycle liturgique. (Ceci a été heureusement souligné et développé, et on n'y reviendra jamais trop en face des maladresses de pasteurs ou de militants préoccupés de sacraliser le profane au point de profaner le sacré.)

Il me semble qu'il s'agit de reproduire l'effort de nos ancêtres dans la foi, utilisant des objets naturels et des gestes humains : choix, purification, transposition.

Observons notre temps :

Fêtes de moisson ou des vendanges. Une joie se manifeste dans le monde rural, à juste titre, quand il rentre sa récolte, fruit du labeur de l'année passée et gage de ses possibilités de vivre durant l'année qui vient.

Fêtes profanes en elles-mêmes. Les laïcs n'ont qu'à les organiser à leur gré et il faut les y inviter.

Mais parmi ces laïcs, nous trouvons nos chrétiens, dont les meilleurs sont souvent les militants qui ont mis sur pied la fête.

Ils nous demandent de faire de leur geste un geste *de* chrétiens, et souvent ils confondent les plans en nous demandant d'en faire un geste chrétien.

Le seul geste chrétien, n'est-ce pas celui du Christ que nous avons à reproduire ?

Mais ce geste même du Christ, reproduit par l'Église de siècle en siècle, utilise précisément dans sa symbolique le pain dont il fait le corps du Christ et le vin dont il fait son sang.

Nos ruraux sentent très bien que ce pain s'enracine dans leur labeur et leur vie avec plus de profondeur que nos hosties en feuilles de papier.

Et le vin issu du raisin broyé évoque naturellement pour eux beaucoup plus que pour certains théoriciens de la transsubstantiation, le sang de Celui qui a été broyé à cause de nos péchés.

Ces valeurs de résonance en profondeur, ne saurons-nous pas les utiliser non seulement dans notre prédication, mais dans des gestes tout proches des gestes liturgiques afin que l'efficacité du mystère descende de plus en plus dans le détail concret de la vie de nos fidèles où il aura puisé sa « matière ».

Et la festivité sacrée ne pourrait-elle redevenir une fête véritable pour nos travailleurs manuels, grâce aux festivités profanes qui mettent leur cœur en joie, si les gens découvrent que moisson ou vendange ne sont pas sans analogie lointaine avec l'eschatologie chrétienne ? Comment le traduire pratiquement sans confondre les plans ? Je suggère sans pouvoir répondre.

2) Cette atmosphère de fête, même à un autre moment de l'année que celui de nos anniversaires chrétiens essentiels, nous amène à la question des *comportements* et attitudes que, suivant les mêmes règles de choix, purification et transpositions, il serait bien nécessaire de rejoindre en vue d'un vrai renouveau liturgique.

Et c'est peut-être par là qu'on trouverait dans des fêtes du travail ou des mères des éléments capables de nourrir les comportements liturgiques.

On peut observer dans le monde actuel certaines attitudes mentales ou sentimentales où il ne semble pas impossible de trouver un terreau offert à la vie théologale et aux attitudes religieuses auxquelles nous invite successivement le cycle liturgique.

En observant bien leur peuple, les pasteurs, et spécialement les missionnaires au contact d'hommes que nos routines n'ont pas sclérosés dans des attitudes conventionnelles, pourraient nous indiquer un certain nombre de comportements auxquels une pastorale liturgique doit être vigoureusement attentive.

Par exemple :

— L'attente révolutionnaire des pauvres.

— Leur espoir « d'en sortir ».

— L'expérience intense de la misère humaine et de la solidarité qu'elle constitue.

— Le sentiment d'insécurité dans un monde où tout est sans cesse remis en question.

— La sensation d'un monde qui circule, qui bouge, qui marche. L'expérience d'une humanité en marche vers des destinées nouvelles.

— La volonté de justice, — de faire justice, — d'organiser une société plus juste.

— La volonté de paix, d'être en paix, — de faire la paix.

— La volonté d'échapper à des solidarités de classes pour réaliser une totale solidarité humaine, — dans une société sans classes.

Et tant d'éléments qui se cherchent dans une fête du travail et des travailleurs, maladroitement peut-être...

N'accusons pas les travailleurs, mais l'impuissance des théologiens responsables et leur incapacité de répondre à ces appels.

Je ne puis m'empêcher de songer à la grande attente de l'Avent; aux luttes du Carême; à la solidarité des baptisés dans le Christ ressuscité; à la *koinônia* de la Pentecôte. Voilà pour la liturgie. Et quant à l'Évangile et à la Bible :

« Heureux les pauvres... à vous le royaume. »

« Sois fort... » (Josué), et la marche vers la Terre promise.

L'organisation du royaume de David. Les cris des psaumes. Les visées des prophètes. Et encore le Sermon sur la montagne : « Heureux les artisans de paix. »

N'est-ce pas à partir de ces attitudes vécues par le monde des travailleurs que nous devons réfléchir à une psychologie chrétienne correspondante, à la lumière du donné révélé, pour dégager les comportements et les attitudes liturgiques à adopter?

Une fête du travail appelle autre chose qu'une bénédiction des outils. Elle est un vœu secret d'assomption de ces comportements humains au niveau de comportements liturgiques capables de leur donner une signification chrétienne pour des hommes consciemment ou inconsciemment chrétiens. Elle exige qu'une bénédiction des outils ne relève pas d'un occasionalisme qui met le sacré à côté des choses, mais une vraie bénédiction au sens biblique et réellement liturgique.

Une fête des mères ne requiert-elle pas une analyse analogue de comportements auxquels une théologie du mariage et de la famille devrait apporter des possibilités de dépassement à travers des comportements liturgiques correspondants.

Il importe de chercher au cœur des choses elles-mêmes et des faits sociaux les analogies de dessein qu'on relève à ses divers étages dans le Dessein de Dieu.

N'est-ce pas le rôle d'une liturgie vivante que de transmuer ces sentiments humains en attitudes chrétiennes ? Il faut chercher des textes, des prières, des chants qui mettent en œuvre ces sentiments et les actes de foi qu'ils appellent[2].

Il ne s'agit pas d'archéologisme. Nous en sommes encombrés. Les vrais pasteurs attendent mieux des liturgistes. Il importe de dégager une méthode permettant de recueillir dans les textes et les jeux liturgiques traditionnels les éléments capables d'amorcer des comportements liturgiques collectifs nouveaux, où puissent se traduire et s'intégrer ces comportements sociaux, préalablement analysés à la lumière du donné révélé le plus pur.

Une liturgie catéchuménale semble nécessaire pour tâtonner et prendre vraiment en charge les réactions des gens telles qu'elles se présentent en effet et non telles que notre propre culture les désirerait ou les imaginerait.

M. Martimort. — 1° Il y a une pédagogie foncière des choses terrestres et des activités humaines qui nous aident à monter jusqu'à Dieu. C'est l'enseignement courant de la Bible, c'est l'exemple du Christ surtout... Ainsi il explique à la Samaritaine qu'il est le Christ et qu'il donne l'eau de la vie. Voilà une femme qui vient accomplir son travail de tous les jours; à midi, elle vient puiser de l'eau au puits; le Seigneur profite de cette action banale quotidienne de son travail pour faire une catéchèse du baptême. Il y a donc un lien, évidemment très lointain, entre le travail qu'a fait cette femme et le baptême — et c'est tout l'effort de la pédagogie du Seigneur de l'avoir établi. Mais il faut convenir que l'expérience était privilégiée, puisque c'était de l'eau qu'elle allait chercher; de même que nous trouverons d'autres cas privilégiés avec la moisson, parce que c'est du blé, avec le travail de la vigne parce que c'est du vin. Mais en dehors de ces réalités privilégiées, il reste que, dans beaucoup de cas, le travail humain, ou les manifestations de la vie humaine, peuvent servir à une pédagogie divine et par conséquent élever l'homme, à condition que l'homme ait lui-même reçu un message lui permettant de faire ce cheminement du terrestre visible et charnel au surnaturel.

2. « Fidélité à la doctrine. Fidélité à la vie », Mgr Feltin. « Avec une attention évangélique aux réalités humaines », Maritain. Les historiens de la liturgie nous aideraient en manifestant quels éléments, par quelle méthode et quel discernement, la liturgie traditionnelle a puisé au cours des âges, dans les comportements sociologiques, ses instruments et ses gestes.

2° Il ne faudrait pas qu'il y ait d'équivoque sur deux mots que nous employons : le mot de fête et le mot de sacré.

Le sacré est nécessaire à l'homme pour sauvegarder la transcendance de Dieu dans ses relations avec lui. Mais le sacré, s'il se réalise normalement par une série de séparations matérielles que les prescriptions de l'Église, dans ses rubriques, précisent chaque jour, ne s'identifie pas à ces prescriptions rubricales. Celles-ci ne sont qu'une façon d'obtenir la séparation du sacré. Lorsque, par exemple, dans un temps de persécutions, des prêtres sont obligés de célébrer l'Eucharistie sans l'entourage de tous les rites extérieurs, sans ornement, sans autel, sans calice, etc., comment le sacré est-il sauvegardé ? Il est sauvegardé par le tragique de la situation dans laquelle baigne tout le monde, et qui fait que tout le monde est sacré parce qu'on se sent sous la main de Dieu. J'ai toujours protesté contre les photographies qu'on voulait publier de messes à Dachau ou ailleurs, parce qu'en dehors de cette ambiance exceptionnelle dans laquelle ces messes ont été vécues, l'image que nous regardons tranquillement dans notre fauteuil nous choque, car, pour nous, elle n'est plus sacrée. Il faut supprimer cette équivoque; le sacré n'est pas un ensemble de petites recettes matérielles, ou, si vous voulez, les recettes matérielles, les prescriptions rubricales ne sont qu'un moyen entre autres de réaliser l'ambiance de sacré nécessaire au culte d'un Dieu transcendant. Le tragique d'une situation met l'homme dans une attitude sacrée; il n'y a plus besoin à ce moment d'autre chose.

Au sujet de la fête, je crois que l'équivoque porte sur le caractère tout à fait spécial, technique peut-être, de la fête chrétienne. Dom Botte a donné une analyse de la fête chrétienne à laquelle je me rallie pleinement pour ma part. La fête chrétienne et la fête profane, ce sont deux réalités tout à fait différentes qu'il ne faut pas mélanger, qu'il ne faut pas confondre. La fête profane ne peut aboutir par elle-même à la fête liturgique; il y a un hiatus. Mais la fête profane peut et doit être susceptible de sanctification; cette fête profane peut être élevée par le chrétien à une autre signification. Le repas de noces n'a rien de sacré; il a été élevé à une autre dignité pour signifier le repas du ciel, le banquet des élus. Par conséquent, les pasteurs ont toujours à faire un effort pour élever la fête profane à son maximum de signification chrétienne, sans que jamais cela atteigne la fête liturgique.

Un curé. — L'équivoque vient du sens que nous donnons au mot fête; il y a fête dans le sens traditionnel que donne Dom Botte, et puis il y a la fête telle que nous l'appelons quand nous disons fête du travail; vous dites que celle-ci n'a qu'un sens profane par elle-même...

M. Martimort. — Attention, quand je dis sens profane, je ne prétends pas déprécier la fête, loin de là. Car la fête profane peut être mauvaise si elle est menée par des gens qui ont une intention idolâtrique ou autre, alors elle est païenne. Mais menée par des chrétiens, la fête sera bonne, elle sera sainte même, mais elle restera profane. Fête païenne et fête profane sont deux choses à bien distinguer.

Un curé. — Eh bien, si vous voulez, dépouillons-nous du mot fête. Cette journée que nous consacrons à célébrer le travail humain, pour nous chrétiens, pour nous prêtres, doit arriver à s'intégrer dans la vie liturgique, parce que l'élévation vers Dieu, le sacré, la célébration, le Mystère, doit partir de notre vie naturelle, doit absorber toute notre vie naturelle...

Dom Botte. — Peut l'absorber, mais ne part pas de notre vie naturelle.

Un curé. — Elle part de Dieu, bien sûr, mais il y a une rencontre; cela ne vient pas de nous; il faut tout de même que nous montions vers lui, que nous allions lui porter tout notre travail, toute notre vie.

La sanctification du travail me semble être purement et simplement, à cette messe pour la fête du travail, une explication de ce qui se fait à toutes les messes; tous les fidèles viennent apporter tout leur être, toute leur vie, tout leur travail, tout le fruit de leur travail à Dieu.

M. Martimort. — C'est là que liturgiquement nous ne sommes pas d'accord; c'est là le point précis du débat.

M. Philippeau. — Je lis cette prière qu'on trouve avant l'office dans certains bréviaires : « *Laudent te, Domine, ora nostra, laudet anima, laudet et vita, et quia tui muneris est quod sumus, tuum sit omne quod vivimus. Amen.* »

Un curé. — Il me semble que c'est comme cela que nous concevons le dimanche, du moins c'est ce que je dis à mes paroissiens : vous apportez toute votre vie de travail afin de puiser également les forces divines et les répandre dans votre vie. Nous le faisons, dans une journée consacrée au travail, d'une manière plus explicite. Nous soulignons d'une manière plus vive ce que nous apportons à la messe, de notre travail.

M. Martimort. — Liturgiquement, cela ne me paraît pas soutenable.

Un curé. — Mais qu'est-ce que nous offrons à la messe?

M. Martimort. — Mais c'est le Christ.

Un curé. — Alors nous ne faisons plus rien, nous n'apportons plus rien; nous ne sommes plus que des témoins, nous venons regarder.

M. Martimort. — Nous venons offrir; c'est le Christ que nous offrons.

Un curé. — Nous venons apporter le fruit de notre travail.

M. Martimort. — Cela n'a d'intérêt que dans la mesure où c'est transubstantié...

Dom Beauduin. — La seule raison d'être de la messe, de l'institution eucharistique, est de rappeler par le mystère ce que le Christ a célébré une fois. Le Christ est présent uniquement pour que nous, ses membres actuels, pour que son Église dont nous sommes membres, rendent au Père toute notre activité, avec lui le Christ.

M. Chirat. — Comme le dit saint Augustin, *l'Église offre le Christ, et apprend par là à s'offrir elle-même.*

Un curé. — « Elle apprend à s'offrir. »

M. Chirat. — Elle doit normalement et obligatoirement s'offrir, mais le sacrifice qui sauve le monde, c'est uniquement le sacrifice du Christ.

M. Martimort. — Le point délicat de ce débat est le problème de la rencontre entre l'œuvre humaine et l'offrande du Christ. Pour vous, cette rencontre se fait à l'offertoire ?

Un curé. — Oui.

M. Martimort. — Alors là nous ne sommes pas d'accord; la rencontre doit se faire au plan de la *res sacramenti*. Nous apprenons à la messe, l'Église apprend à la messe à s'offrir avec le Christ; la communion que nous recevons en nous assimilant au Christ nous assimile à son état de victime.

M. Philippeau. — Voyez cependant la secrète du lundi de Pentecôte : *Nosmetipsos tibi perfice munus æternum.*

M. Martimort. — Mais ce n'est pas une offrande cela, c'est une demande...

M. Chirat. — La messe n'est pas d'abord une catéchèse, elle n'est pas non plus principalement une donation de nous-même; la donation de nous-même, nous devons la faire toute notre vie, à toutes les heures de la journée et de la nuit.

R. P. ROGUET.

Fêtes humaines et apport humain de l'offertoire

Les deux problèmes qui viennent d'être débattus — insertion de fêtes humaines dans l'économie du salut et valeur humaine de l'offertoire — se rattachent, semble-t-il, à ce qui fait le mystère même de la messe et de l'Eucharistie.

Cet exposé rappellera successivement les deux points essentiels qui constituent le mystère de l'Eucharistie.

1° C'est à la fois un mémorial et une action nouvelle; il représente une action passée du Christ et il est une action présente de l'Église (l'affirmation qu'on lit souvent qu'à la messe c'est le Christ lui-même qui célèbre, qui s'offre, qui s'immole, ne me paraît pas traditionnelle et n'a aucune racine dans la liturgie). La messe, c'est le sacrifice du Christ (comme la Cène, comme la Croix), mais célébré par l'Église (ce qui distingue essentiellement la messe de la Cène et de la Croix).

Que la messe soit à la fois un mémorial et un véritable sacrifice, c'est-à-dire une action nouvelle actuellement exercée, cela me semble exprimé dans la fameuse secrète du IX^e^ dimanche après la Pentecôte : « *Quotiescumque haec hostia commemoratur, opus redemptionis nostrae exercetur.* »

« *Opus redemptionis nostrae* » : chaque messe exerce, reproduit l'économie du salut, le mystère rédempteur. Par là, chaque fois que la messe est célébrée, la Pâque est renouvelée, l'économie du salut est présente dans son noyau même. Par là une fête comme Noël peut avoir été instituée historiquement comme un anniversaire; théologiquement, du fait qu'on y célèbre la messe, la fête de Noël elle-même devient une célébration du mystère pascal.

On pourrait en dire autant des fêtes des saints elles-mêmes, et la liturgie emploie le *Hodie* (témoignage d'un mystère qui s'accomplit *hic et nunc*) non seulement à Pâques, non seulement à Noël, mais même à des fêtes au premier abord plus éloignées du mystère rédempteur : l'Assomption et l'Immaculée Conception de la très Sainte Vierge.

Si nous croyons que les textes, chants et oraisons variables de la liturgie, ne sont pas seulement un ornement superficiel de l'Eucharistie, mais la prolongent et l'explicitent de manière homogène, et participent à sa sacramentalité, nous pourrons admettre que ces célébrations diverses détaillent, monnaient le mystère rédempteur et l'économie du salut dans toutes les fêtes du cycle liturgique.

La prédication elle-même contribue à ce monnayage du Mystère pascal en fêtes et célébrations diverses, ou, si l'on préfère, au rattachement essentiel de ces fêtes ou célébrations diverses au Mystère pascal. Non pas en raison du caractère exhortatoire, explicatif de la prédication, mais parce qu'elle fait partie de la liturgie, parce qu'elle est elle-même une action liturgique et sacramentelle (bien loin d'être un exercice oratoire et académique à l'occasion de la messe).

Ne pourrions-nous pas dire que les fêtes non pas païennes mais

profanes de la moisson, du travail, des mères, voire du printemps, l'inauguration d'une école ou le lancement d'un bateau, ne feront jamais partie du mystère pascal et de l'économie du salut au sens strict, mais qu'elles peuvent y être rattachées d'une façon très réelle et très profonde si, à l'occasion de ces fêtes, on célèbre la messe, une messe dont on maintient fermement l'objectif propre : la commémoration et l'exercice de l'œuvre rédemptrice, mais monnayée par ces fêtes profanes qui sont alors sanctifiées par des paraliturgies, des chants, une prédication adaptée?

Ne pourrait-on même pas dire que des demi-chrétiens, incapables d'assister fructueusement à la messe en tant qu'elle n'est pas autre chose que la célébration du mystère pascal, réservée en effet à des initiés, pourront accéder à une certaine intelligence et participation de ce mystère à l'occasion de ces fêtes qui les touchent plus immédiatement? Le devoir de l'organisateur et du prédicateur de ces fêtes ne sera pas de laïciser la messe, mais de sanctifier la fête profane par la messe. Il n'y a pas, il n'y aura jamais la messe des paysans, des anciens combattants ou des anciens prisonniers, mais la messe unique, le sacrifice rédempteur du Christ, venant couronner la fête de l'armistice ou de la moisson et mettant d'ailleurs un accent spécial, dans ses demandes et ses actions de grâces, sur les intentions particulières suggérées par cette occasion passagère, et qui, étant des intentions humaines et justes, peuvent parfaitement être présentées au Père par le Christ qui a assumé l'humanité tout entière, avec toutes ses tâches, tous ses besoins et même toutes ses misères, hormis le péché.

Mais ceci m'amène à ce qui me paraît le deuxième élément du mystère propre à l'Eucharistie.

2° Donné d'avance, donné d'en haut du fait qu'il re-présente le sacrifice du Christ, pleinement suffisant à nous racheter et auquel il n'y a rien à ajouter, le mystère eucharistique s'accomplit cependant avec des dons apportés par les hommes, fournis par leur travail (à partir des dons de Dieu d'ailleurs : *de tuis donis ac datis*).

D'autre part, la messe, étant le sacrifice de l'Église, ce n'est pas le Christ seul qui est offert, mais aussi tout son corps, tous ses membres.

Il y a donc dans l'Eucharistie un apport matériel et cosmique, et un apport humain. Ceci, si l'on peut dire, aux deux extrémités du sacrifice : au départ, en raison de la matière du sacrement; et au terme, en raison de la *res sacramenti*, qui est l'union de tous les hommes dans la charité du Christ.

Ici deux écueils sont à éviter. D'une part, un sacramentalisme, un hiératisme qui couperait le sacrifice de toute attache cosmique

et humaine. Notre liturgie en donne souvent l'impression : l'hostie n'est plus apportée par les fidèles, elle vient directement de la sacristie; et elle ne ressemble plus à du pain : c'est du pain azyme, fabriqué spécialement, et qui peut sembler déjà consacré d'avance. D'autre part, le prêtre seul suffit à célébrer la messe, avec son servant : que les fidèles soient ou non attentifs à la messe, qu'ils y participent ou non, que leur participation soit ou ne soit pas l'expression et le point de départ d'un effort de charité, peu importe du moment que les rites sont validement accomplis par un liturge validement ordonné.

L'autre écueil consisterait en un humanisme excessif qui ferait consister la messe essentiellement dans l'offrande des hommes, quelle que soit cette offrande, en oubliant que cette offrande n'a de sens que si elle est l'offrande du pain et du vin destinés à devenir le sacrifice du Christ. On offre alors n'importe quoi : des machines, des berceaux, des photographies d'enfants. L'offertoire devient la partie essentielle de la messe et presque une fonction se suffisant à soi-même. La consécration, et plus encore l'anamnèse et le *Supplices*, passent inaperçus et se réduisent à une action rituelle, je veux dire conventionnelle, du prêtre, qu'il accomplit par métier et pour que la consécration valide permette une communion à la présence réelle.

Il faut donc maintenir cette tension, sans jamais pouvoir espérer la résoudre, parce qu'elle est essentielle au mystère eucharistique lui-même. L'Eucharistie a une matière qui plonge des racines dans tout le cosmos et dans tout le travail humain, — mais nous ne pouvons étendre indûment le concept de matière sacramentelle, celle-ci est tout à fait spéciale, c'est le pain, seul apte à devenir le Corps du Christ immolé et ressuscité. Les autres éléments du cosmos et du travail humain n'entrent dans l'Eucharistie que très indirectement, mais ils peuvent être sacralisés, sanctifiés par des bénédictions, des eulogies, qui dérivent de l'Eucharistie : voyez toute l'amplitude des bénédictions du rituel.

D'autre part, les hommes qui sont offerts et immolés avec le Christ, ce sont les baptisés qui forment vraiment son corps. Mais les baptisés sont eux-mêmes des hommes, c'est toute leur humanité qui est baptisée, et tous les hommes, même non baptisés, sont appelés à entrer dans le corps du Christ.

Il me semble qu'on détruirait le mystère eucharistique lui-même, à rompre cette tension et à préférer l'un de ses termes au détriment de l'autre.

Je dois ajouter que cette tension ne sera pas résolue par des considérations pieuses, moralisantes, psychologisantes : la doctrine augustinienne de l'Église qui, dans le sacrifice eucharistique, est offrante et offerte, exprime un mystère sacramentel et

ontologique qu'il ne faudrait pas réduire à un effort ascétique d'imitation de Jésus-Christ et de purification intérieure (ce qui ne signifie pas que cet effort soit négligeable).

H. JENNY.

Note sur le réalisme de la liturgie

L'un des problèmes que nous posent la fête liturgique et la pastorale liturgique en général, c'est celui de sauvegarder à la fois le caractère transcendant du mystère et son insertion dans la réalité humaine.

En face d'une liturgie considérée comme une projection idéale et abstraite sur un plan supérieur, d'une humanité sauvée mais exsangue, une certaine action apostolique revendique les droits d'une adaptation concrète aux réalités sans cesse mouvantes : elle cherche les moyens d'une organisation de salut et d'une pastorale qui élimineraient peu à peu les données traditionnelles d'une liturgie maintenant dépassée.

Or il faut le dire avec force : s'il est vrai que Dieu nous sauve par les sacrements du Christ, il est vrai aussi que Jésus nous sauve réellement, c'est-à-dire qu'il nous atteint dans notre véritable situation, là où nous sommes aujourd'hui.

Le problème que l'on pose est finalement un faux problème : il se résout par l'approfondissement des éléments qui sont en cause. Nous devons tenir à la fois au caractère gratuit et original du mystère chrétien, et d'autre part au caractère « salutaire » du même mystère, c'est-à-dire à son enracinement dans la plus humaine et la plus actuelle réalité.

Nous éviterons ainsi un double péril :

celui d'une liturgie tellement indépendante de la vie concrète qu'elle apparaîtrait comme une survivance archéologique, une sorte de « parachutage » des moyens de salut sur une humanité stupéfaite et passive;

celui d'une vision apologétique ou faussement apostolique du mystère, d'un certain « concordisme » liturgique, qui engagerait à ce point les signes rituels dans le flux et le reflux des idées et des mœurs profanes que l'on perdrait tout contact avec la réalité divine.

Pour tenir à la fois notre double propos et éviter ce double péril, il me paraît intéressant de rappeler quelques principes qui nous gardent de toute trompeuse quiétude dans l'exercice, même

le plus solennel, des mystères sacrés, et montreront ce que j'appellerais volontiers le caractère tragique de la liturgie.

1. *Le « rituel » est à base de « réel ».*

Quels sont les éléments essentiels de la liturgie chrétienne? C'est l'Eucharistie, c'est-à-dire un Corps broyé, du Sang répandu.

Quel est le fait primitif, quelle est l'origine radicale de nos rites sacramentels? C'est le repas au soir du jeudi saint. Atmosphère de trahison, de ténèbres, de testament, de mort; drame de famille; Judas, les grands-prêtres, Pilate, les soldats, la flagellation, la croix infâme. C'est, quelques heures plus tard, l'agonie à Gethsémani.

Et, avant tout cela, comme ramassées dans ces heures lourdes, toutes les années de pauvreté, de travail, de patience, de prédication, de souffrance, toute la réalité de l'Incarnation du Fils de Dieu.

L'Eucharistie est un mémorial. Et non pas dans le sens d'un coffret qui contient des souvenirs précieux et poussiéreux. Mais une re-présentation de ce passé rendu présent.

Si nous avions une liturgie purement conceptuelle, intellectualisée, faite de formules ou de symboles abstraits, de purs gestes sans matière, alors nous pourrions craindre de la voir se volatiliser. Mais nous ne pouvons pas nous passer de cette « matière » sublime et réelle qui est au centre de tout : le Corps du Christ, son Corps vivant, sous ce que nous nommons d'un mot malheureux les « apparences ». Ces apparences elles-mêmes sont une grande réalité : les « espèces » ou « accidents » nous permettent en effet d'avoir, si l'on peut dire « entre les mains », d'une manière tangible, ce Corps du Christ qui va nourrir les chrétiens.

A ce point de vue, il est important que nous mettions en relief la « présence réelle » dans l'Eucharistie. Ce dogme, parfois présenté à part de celui du sacrifice, ne prend tout son sens « salutaire » que dans la référence à tout le mystère sacré.

Il suffirait donc de bien réfléchir à la réalité profondément humaine et tragique de l'Eucharistie pour donner à toute la liturgie son coefficient de réalisme.

2. *L'offrande eucharistique, issue du réel quotidien.*

Le mystère liturgique va donc puiser sa réalité dans le fait concret de la Croix du Christ. Mais si maintenant nous envisageons l'initiative humaine du sacrifice eucharistique, nous trou-

vons une autre source de « réalisme » : c'est l'offrande du peuple chrétien.

Pas de messe sans l'apport du pain et du vin.

Or le pain et le vin, c'est la nourriture de l'homme, le fruit de son travail, c'est sa joie et sa peine, c'est la souffrance et c'est la force de l'homme.

Il y a là un enracinement authentique du mystère.

Il ne suffit pas de dire, comme on le fait aux enfants, que nous unissons nos « petits sacrifices » au Sacrifice de notre Sauveur. C'est la vie même, dans ce qu'elle a de plus ordinaire et de plus dramatique, c'est la peine de l'homme, c'est sa destinée tragique, c'est tout cela qui est assumé. C'est de ce réel concret et quotidien que part le mouvement d'offrande : le Christ dont nous ne nions pas l'initiative profonde, puisqu'il est la tête de l'Église, attend pourtant que nous voulions bien commencer, à chaque messe, la marche ascendante avec lui vers le Père. Et c'est alors que, reprenant à son compte notre effort timide, Jésus apporte une valeur divine à notre sacrifice : et c'est dans cette union, où se joue le mystère de l'Église, que se noue la réalité du salut rédempteur.

Le mot qui résume la part de l'homme dans l'offrande de la messe n'est autre que celui du Sauveur au jardin de Gethsémani : *Fiat*. Que Dieu le Père accepte ma vie telle qu'elle est, ma souffrance, ma mort. Et nous sommes tentés, comme le Christ a voulu l'être, de dire ces mêmes paroles : « Que ce calice s'éloigne de moi. » Le calice, ici, c'est bien celui de la messe, mais, dans cette coupe de vin, je trouve la pauvreté, la faiblesse, la souffrance, le péché même : c'est ce calice qu'il me faut accepter et boire; et voici la merveille : il devient « coupe de bénédiction » remplie du sang du Christ.

La liturgie a donc trouvé dans la profondeur de la vie quotidienne un enracinement réel au point de départ du sacrifice; la même liturgie s'insérera à nouveau dans la même vie quotidienne au moment de la conclusion qui sera la communion du fidèle au corps et au sang de Jésus.

Offrande et communion sont les deux colonnes sur lesquelles prend pied le grand arc de voûte qu'on appelle la prière eucharistique.

3. *Les fêtes d'Église sont situées dans le temps et dans le lieu.*

Ce que nous venons de rappeler à propos de l'Eucharistie quotidienne, nous pouvons le dire d'autre façon en considérant les différentes fêtes d'Église, en particulier la fête de Pâques, centre

de l'année chrétienne, et la série des dimanches qui sont la Pâque hebdomadaire incessamment renouvelée.

Les fêtes d'Église ne sont pas de simples souvenirs, ni des anniversaires rappelant un fait passé. Elles sont la re-présentation, la « remise dans le présent » des diverses phases du mystère, leur insertion dans le temps et dans le lieu.

Chaque Pâque nouvelle s'incarne dans des circonstances nouvelles, pour tel peuple ou tel groupe particulier de fidèles.

Chaque dimanche apporte sa nouveauté; comme nous le chantons à la Vigile pascale, l'Eucharistie procède à l'élimination de ce qui est vieux et apporte un ferment de rénovation.

Parfois l'on se demande quelle grâce particulière la fête de Pâques peut donner à ceux qui la célèbrent : n'est-ce pas tous les jours l'Eucharistie?

L'Eucharistie, en effet, dans sa substance, c'est toujours le Christ présent et agissant. Mais s'il demeure avec nous jusqu'à la fin des siècles, c'est pour nous accompagner sur notre route. Il n'est pas comme une sorte d'élément inanimé, passif et inerte : Jésus est là, vivant, immortel : c'est nous qui passons et mourons.

Et le Seigneur passe avec nous.

Chaque jour de nouveaux péchés, de nouveaux hommes, une histoire nouvelle, un progrès constant, une marche vers le salut.

Et c'est la même Eucharistie qui transforme ces données toujours neuves, toujours « récentes », toujours susceptibles de changement.

Ce sont les péchés de cette année, de cette semaine, de cette journée que j'accuse, ce sont les travaux d'aujourd'hui que j'offre, ce sont les douleurs de cet instant que j'unis à la gloire du Christ.

Les fêtes liturgiques sont donc comme alourdies du poids de notre vie quotidienne.

Ce qui en fait l'âme, ce qui leur donne leur valeur, leur richesse, leur grâce, c'est l'Eucharistie célébrée au cœur de ces fêtes.

Sans l'Eucharistie, pas de fête d'Église.

Mais qu'est-ce qu'une Eucharistie sans temps ni lieu?

Et l'Eucharistie, nous le répétons, c'est le sacrifice de Jésus sans doute, mais mystérieusement uni à celui de l'Église et de tous ses membres.

Tant que l'Église sera en marche, tant que les hommes seront des êtres progressifs, tant qu'il y aura une histoire humaine, il y aura un mystère de transformation; il y aura une liturgie de salut, il y aura une Eucharistie sans cesse nouvelle.

La grâce particulière des fêtes d'Église, c'est donc la grâce eucharistique dont chaque groupe de fidèles a besoin pour ce temps et pour ce lieu.

Pourquoi cette crainte de donner à la liturgie sa transcendance, son caractère surnaturel, son mystère ? La liturgie contient dans sa substance même la réalité la plus concrète. A ce point de vue, la lecture évangélique en pleine Eucharistie prend une valeur non seulement de rappel historique, mais d'enracinement humain. Le Christ de l'Eucharistie a la même réalité humaine que le Christ de l'Évangile.

Il se trouve que la liturgie a gardé son aspect traditionnel, sa splendeur, son ampleur normale dans les lieux éloignés du monde que sont les monastères; mais elle est née au sein des Églises, bien avant l'éclosion des communautés religieuses. Les monastères ne sont pas autre chose que des Églises de parfaits : le cœur de la réalité liturgique, au couvent comme en pleine ville, c'est la vie quotidienne des hommes assumée par le Christ au centre de son offrande eucharistique. Nous n'avons pas seulement à essayer de prolonger les mystères sacrés jusque dans les sentiers obscurs de nos soucis journaliers. Nous devons aussi et d'abord découvrir ce qui existe au plus profond, ou, si l'on préfère, au plus haut de la transcendance du mystère, c'est-à-dire le battement de nos cœurs d'hommes, et le battement du cœur humain du Fils de Dieu.

« L'un d'eux lui perça le côté d'un coup de lance, et aussitôt il en sortit du sang et de l'eau. Celui qui l'a vu en témoigne... afin que vous aussi vous croyiez » (Jean, 19, 34-35).

La mort du Christ, sa croix, son sang, les soldats et les voleurs, les tortures et la soif, la dernière clameur : qui pourra nous proposer un réalisme aussi tragique ? Que sont nos petites histoires à côté de la grande histoire ? Le drame de Jésus ne vient-il pas donner valeur et profondeur et rayonnement à nos drames humains particuliers ?

Conclusions de la session sur l'économie du salut

On a pu voir, par les discussions qui précèdent, que cette session, si elle a posé beaucoup de problèmes, ne peut se vanter de les avoir tous résolus. Néanmoins, on peut sans présomption dégager de ses rapports et de ses débats quelques conclusions fermes. (*Les conclusions relatives au* **donné biblique** *ont été données plus haut, page 3.*)

Le Donné patristique.

Quelle que soit la diversité de leurs interprétations de détail et les systèmes allégorisants dont ils ont enveloppé leurs discours, les Pères sont unanimes à proclamer :

1) qu'il y a une « économie du salut », c'est-à-dire des interventions du Dieu Très-Haut dans l'histoire;

2) que nous ne pouvons connaître cette « économie » que dans l'Écriture.

3) Dans leur insistance à rechercher et à définir les « âges du monde » se traduit le sens qu'ils avaient d'une progression organique de cette économie du salut.

Le Donné liturgique.

1) *Le mystère pascal*, soit dans sa célébration hebdomadaire du jour du Seigneur, soit dans sa célébration annuelle de la fête de Pâques, apparaît dès l'âge apostolique. Il est la cellule-mère du cycle liturgique.

2) *Toute messe* est une commémoration de la mort, de la résurrection et de l'Ascension du Seigneur, mais aussi (saint Paul et les textes de l'institution de l'Eucharistie rapportés par les évangiles en témoignent) une attente du retour du Christ.

3) Cette double référence historique à un événement du passé et au terme de l'histoire n'est pas simplement objet de souvenir ou d'attente. Elle est *présence, re-présentation d'un mystère*, qui continue d'être le ferment de l'histoire humaine.

4) Le sacrement qui se situe au plan sensible, visible, dans l'histoire humaine, fait atteindre le mystère divin *dans un symbole*.

Il importe de ne pas confondre symbole et allégorie. Le symbole est spontané, il est de nature poétique, il est intuitivement saisi par tous. L'allégorie est morcelée. Elle relève d'un conceptualisme.

Le symbole nous élève d'autant plus qu'il est plus pesant. Il atteint d'autant mieux le mystère qu'il en semble plus éloigné. Une certaine densité, opacité matérielle du symbole est une garantie de sa valeur de dépassement. A ce titre aussi le sacrement est une réplique de l'économie du salut où le Dieu Très-Haut révélait sa transcendance en intervenant dans l'histoire.

5) Mais il importe de ne pas oublier que la foi seule permet de percevoir l'économie du salut ou de retrouver l'histoire et le mystère dans le symbole. Les sacrements sont les sacrements de la foi. A cette condition seulement, ils seront source de vie : *Vivendo teneant quod fide percepérunt.*

6) Chaque messe rend sacramentellement présent le mystère de l'économie du salut.

7) Les lectures, chants, oraisons variables de la liturgie ne sont pas un ornement superficiel de l'Eucharistie, ils la prolongent et l'explicitent de manière homogène, et participent à sa sacramentalité en exprimant tantôt l'une, tantôt l'autre des étapes du salut.

8) Les fêtes du cycle liturgique détaillent le mystère rédempteur et l'économie du salut pour les célébrer avec plus de magnificence. Elles permettent au chrétien de revivre chaque année l'histoire du salut, sa propre initiation et l'attente de la parousie.

Conséquences pastorales.

1) A la suite de la Bible, des Pères, de la liturgie, il importe de faire *une catéchèse fondée sur l'économie du salut.*

2) Cette catéchèse ne doit pas se perdre dans les détails. Elle doit *dégager les grandes articulations de l'histoire du salut* en les mettant en relief comme les *mirabilia Dei.*

3) Il faudra éviter de ne donner à l'événement historique raconté qu'une dimension humaine. On aboutirait ainsi à dissoudre l'histoire du salut dans l'histoire profane. Il faut, au contraire, *montrer l'action divine qui a jadis provoqué l'admiration et qui doit encore la susciter*. L'histoire du salut est essentiellement constituée d'actions divines atteintes par la seule foi.

4) Il faudra montrer comment ces *interventions de Dieu constituent une suite, forment un plan*. Ces irruptions de Dieu dans la trame de l'histoire humaine correspondent à un dessein de Dieu. Un même auteur s'y manifeste.

5) Cet enchaînement des *mirabilia Dei* de l'Ancien Testament familiarisera peu à peu le catéchumène avec les mœurs divines. Il le préparera à contempler dans l'économie chrétienne d'autres œuvres plus grandes encore.

6) En effet, l'histoire du salut qui culmine dans la Pâque du Christ ne s'arrête pas à elle. Elle se continue jusqu'à nous. *Nous sommes en pleine histoire sainte*.

7) L'histoire du salut, au moment où nous la vivons, a deux aspects fondamentaux :

— d'une part, elle est extension de l'Église aux dimensions du monde. *La mission continue la Rédemption*. « De même que le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie »;

— d'autre part, même après Pâques, l'histoire du salut continue d'être une histoire du péché, ou plutôt un conflit entre le péché et la miséricorde. *La lutte des deux cités*, le déchirement des hérésies sont deux aspects de ce conflit.

RÉFLEXIONS SUR LA RÉFORME DU CALENDRIER LITURGIQUE*

La fête des fêtes : Pâques

Au chapitre 15 de la première Épître aux Corinthiens, saint Paul insiste, en multipliant les formules, sur la signification de la foi en la Résurrection. « Si le Christ n'est pas ressuscité, notre prédication est vaine, vaine aussi est notre foi » (v. 14). « Si le Christ n'est pas ressuscité, votre foi est stérile : vous demeurez dans vos péchés » (v. 17). « Si c'est pour cette vie seulement que nous avons mis notre espoir dans le Christ, nous sommes les plus malheureux des hommes » (v. 19). « Or le Christ est bien ressuscité des morts, premier-né de ceux qui se sont endormis. En effet, comme la mort est venue par la faute d'un seul homme, ainsi la résurrection d'entre les morts est due à un seul. De même que tous meurent en Adam, tous aussi revivront dans le Christ » (v. 20).

L'Apôtre maintient ici avec toute sa fougue la nature propre de la Résurrection et la met en relation avec nous, alors que, dans le chapitre 6 de l'Épître aux Romains, si souvent commenté[1], il nous montre les modalités de notre propre participation à la mort et à la résurrection du Christ.

* Ces réflexions furent exposées par l'auteur au cours de la session internationale d'études de Maria-Laach, organisée par l'Institut liturgique de Trèves le 15 juillet 1951 avec la participation du C.P.L. Sur la demande de nombreux auditeurs il s'est décidé à abandonner ces réflexions au public. Il n'y a pratiquement rien changé et ose espérer que, malgré leur forme de notices brèves, elles présentent quelque valeur comme base de discussion.

Cet article a paru d'abord en allemand dans *Liturgie und Mönchtum*, janvier 1952.

1. Dernièrement encore par Dom O. Casel, *Zur Kultsprache des hl. Paulus* (*Langue liturgique de saint Paul*), ALw 1 (1951), 1-64, surtout p. 19.

La mort et la résurrection du Christ constituent le cœur même de la doctrine chrétienne, de la vie chrétienne et aussi du culte chrétien. Aussi Pâques est-elle la fête de toutes les fêtes, jusqu'à nos jours. Du moins c'est ce que disent le martyrologe et les ordos diocésains et monastiques. Il faut cependant reconnaître que le caractère unique de la sainte Pâque n'impressionne plus guère la spiritualité occidentale. Allez donc demander à un brave et pieux Allemand quelle est, à son avis, la plus grande fête de l'année? Il y a neuf chances sur dix pour qu'il vous réponde suivant son caractère : Noël, ou peut-être la Fête-Dieu. Mais Pâques?... Il se peut que dans d'autres régions de l'Occident, ou dans le Nouveau Monde, les notions à ce sujet soient plus éclairées. Je me demande cependant si le cri : « Le Christ est ressuscité » pourrait disperser une réunion de *sans-Dieu* en Amérique, comme cela s'est produit une fois en Russie, au dire de N. Arseniev[2]? J'en doute fort. J'en douterais même si nous avions, nous aussi, cette belle salutation pascale. La réponse à celle-ci : « Oui, il est vraiment ressuscité! » nous resterait vraisemblablement dans la gorge. Il nous manque quelque chose, à ce point de vue-là, à nous, catholiques occidentaux modernes. Aussi le premier vœu à formuler à propos d'une éventuelle réforme du calendrier liturgique dans notre chère Église catholique romaine ne pourra être que : *Rendons à Pâques la place qui lui revient.*

Ce n'est même pas d'un vœu, mais de tout un bouquet de vœux qu'il s'agira, comprenant tout le temps pascal, c'est-à-dire le temps de préparation, et la *Pentécostè.*

Le souhait qui se rapporte le plus particulièrement à la fête de Pâques est lui-même double; il l'était du moins jusqu'à ces tout derniers temps; nous venons d'être comblés par la réalisation inespérée de ce vœu, dans sa partie la plus importante : la vigile pascale, la solennité pascale proprement dite, la fête du « passage » (*phase, id est transitus*) de la mort à la vie, du jeûne à la fête, a retrouvé de nos jours, en Occident, la place organique qui lui revient, le rôle vivifiant qui est le sien. Notre Saint-Père le pape Pie XII aura posé plus d'un acte important durant son pontificat, mais je crois que de tout ce qu'il nous a accordé jusqu'ici, la restauration de la sainte vigile pascale aura été l'acte le plus mémorable, le plus vital. Sans doute la nuit pascale nous est-elle rendue conditionnellement et à titre d'essai : notre souhait subsiste donc dans une certaine mesure. Il me semble pourtant que l'état conditionnel d'essai ne concerne plus que certains détails du rite et des textes, et que le fait même de la célébration de la nuit pascale reste acquis, ayant dépassé le stade expérimental, et

2. *L'Église d'Orient* (*Die Kirche des Morgenlandes*), 1926, p. 31.

s'épanouissant comme une force vive. La nuit pascale n'a pas été inventée autour d'un tapis vert, elle a surgi jadis de la source jaillissante qu'était le christianisme primitif; parmi nous elle a été l'objet d'une aspiration inassouvie et qui paraissait irréalisable. A mon avis, on pourrait dire de la vigile pascale rétablie qu'elle est le fruit le plus précieux « du renouveau liturgique mondial[3] ».

La date de Paques

Ce n'est pas du plus profond de la vie de l'Église, mais bien d'une table de conférence, d'une table de changeurs et d'administrateurs que surgit un nouveau mouvement qui ne vise pas la fête de Pâques en tant que telle, mais seulement sa date, et qui, de ce fait, nous intéresse ici. Le calendrier liturgique, dont la réforme tant attendue fait l'objet de ce rapport, est en fin de compte une question de dates. Il me paraît indispensable d'étudier brièvement la date de Pâques, parce que ces zélés réformateurs envisagent non seulement le changement de la date de Pâques, mais un bouleversement de toutes les fêtes de l'année liturgique[4].

Les efforts modernes entrepris en vue de fixer la date de Pâques de façon plus rationnelle ne sont pas tellement modernes, au fond. La question pascale n'a jamais tout à fait cessé d'occuper les chercheurs, même dans la chrétienté occidentale; n'avait-on pas envisagé, dès Grégoire XIII, d'enlever à Pâques son caractère de fête mobile? Ce seul fait, que le mouvement actuel ait une si longue préhistoire, prouve qu'il ne peut s'agir d'une simple question de dates. La réforme grégorienne du calendrier (qui n'était elle-même qu'une rectification du calendrier julien, basée sur des calculs astronomiques plus précis) n'a pas empêché l'élargissement de la brèche entre l'Orient et l'Occident. Les conséquences de cette réforme devraient nous servir de leçon, si nous étions tentés de résoudre le problème de façon analogue. N'oublions pas qu'au berceau, pourrait-on dire, de la chrétienté, on trouve une querelle pascale, et que l'homme de l'Orient, dans la mesure où il est encore chrétien, est éminemment pascal; il lui serait encore plus difficile de supporter une modification des principes déterminant la fête de Pâques que d'accepter il y a trois siècles la simple correction du calendrier. Le problème

3. Titre d'un livre de Dom Bogler, cf. *La Maison-Dieu*, 27, p. 165. (N.D.L.R.)

4. Cf. dernièrement (dans un sens négatif) : I. Pizzoni, *De reformatione Calendarii*, dans *Eph. Lit.*, 64 (1950), pp. 368 et sq.

mérite donc une étude très approfondie, ne fût-ce que pour ce motif. Il faudrait tout faire, en tout cas, pour éviter qu'une nouvelle querelle pascale élargisse davantage encore le schisme, ou provoque de nouvelles séparations.

Si, après avoir pesé tous ces motifs, nous nous décidons à chercher malgré tout une nouvelle méthode pour déterminer la Pâque et, par là, fixer les fêtes mobiles, méthode plus conforme à la fois aux exigences du progrès moderne et à la mystique chrétienne, il ne sera pas inutile de considérer les points suivants :

1) Étant donnée la mentalité de nos frères séparés de l'Orient, que nous désirons bien un jour retrouver au sein de l'Église une, sainte, catholique et apostolique, il faut que nous ayons le maximum d'égards à leur endroit, c'est-à-dire que nous soyons aussi conservateurs que possible. Sous ce rapport les deux autres points me paraissent également importants.

2) Il ne faut pas toucher à la semaine de sept jours. A mon avis il est aussi préjudiciable, pour le maintien et la célébration du Jour du Seigneur, de créer des jours supplémentaires que de raccourcir la semaine.

3) Les mois aussi devraient conserver leur durée actuelle, puisque chacun de leurs jours a été consacré par le *natale* d'une foule de martyrs, de confesseurs et de vierges, de sorte que toute transformation toucherait à une tradition des plus sacrées.

Mais alors qu'allons-nous modifier, si les semaines et les mois doivent demeurer inchangés? Je ne vois qu'une solution à notre problème : fixer la date de la fête de Pâques par rapport à l'année solaire, à condition, bien entendu, de rester fidèle au principe que Pâques doit toujours se célébrer un dimanche. Aussitôt se posera la question, difficile sans doute, de la date historique de la mort et de la résurrection du Seigneur, où nous n'atteindrons jamais qu'une vraisemblance. Nous connaissons des dates fixes pour Pâques, des dates très anciennes même[5], comme par exemple le 25 mars, à Césarée, dès la fin du IIe siècle, mentionné par Hippolyte de Rome et par d'autres; le 27 mars, mentionné dans le Hiéronymien[6], le 6 ou le 13 avril chez les Montanistes de Phrygie. Mais il semble difficile de prouver, en dernier ressort, le caractère historique de ces dates. Quoi qu'il en soit, il est intéressant de savoir que, dès les premiers âges de la chrétienté, il existait des dates fixes pour Pâques, déterminées d'après l'année solaire. En s'appuyant sur la concordance entre les dates bibliques et les dates extra-bibliques, l'on considère presque unanimement de nos jours le 7 avril de l'an 30, qui était un vendredi, comme

5. B. M. Lersch, *Einleitung in die Chronologie*, II (1899), p. 56.
6. *Acta Sanctorum*, nov., II², 164.

le jour de la mort du Seigneur[7]. Le 9 avril serait, dans ce cas, la date historique de Pâques.

Si l'on désire se mettre d'accord sur une date possédant quelque chance d'authenticité, c'est celle-là qu'il faut choisir. Pâques serait donc fixé au 9 avril si celui-ci tombe un dimanche, sinon au premier dimanche après le 9. L'année liturgique conserverait sans doute de cette façon une certaine mobilité, mais dans des limites beaucoup plus acceptables, cette limitation étant fondée sur des principes qui furent utilisés dès l'origine pour déterminer les fêtes dites fixes, et, ici ou là, pour la fixation de la nuit de Pâques elle-même. Une telle réforme répondrait, je crois, aux exigences de l'économie moderne et demeurerait pourtant dans la ligne de la tradition sacrée.

Le Carême

Je ne puis m'empêcher de penser, pour ma part, que les principes servant de base au renouveau de la vigile pascale peuvent avoir une portée plus lointaine si la sainte vigile pascale est, par nature, vraiment une *pascha*, c'est-à-dire un passage, — passage du jeûne à la fête, de la Passion à la Résurrection, — alors le temps de pénitence qui la précède et le temps de liesse qui la suit doivent retrouver leur vraie place et leur sens véritable. Le sérieux de la préparation à la Pâque et au baptême, d'une part, la joie occasionnée par notre rédemption et notre participation à la vie divine grâce au baptême, d'autre part, sont deux facteurs d'égale importance du point de vue pastoral, pour la célébration de la nuit pascale, qui sans eux resterait un bloc erratique, très riche en soi, mais qui ne communique pas sa richesse.

Le bienheureux pape Pie X a fort bien senti la signification du Carême, mais il n'en a rendu la célébration, dans son intégrité, qu'à nous, bénédictins. Alors qu'au rite romain il est permis de célébrer la messe de Carême aux fêtes doubles de rite majeur, et au-dessous, la célébration de cette messe nous est prescrite à nous, bénédictins. Seules les fêtes doubles de première et de seconde classes peuvent et doivent être célébrées chez nous pendant le Carême. A l'époque, Rome avait tout particulièrement soigné la forme du calendrier bénédictin parce qu'elle y voyait un préambule et un modèle pour une éventuelle réforme du calendrier à l'usage de l'Église universelle. Le modèle existe donc. Il suffirait de reconstruire à son image. On pourrait même faire mieux. Car

7. Cf. par exemple la table chronologique dans Daniel-Rops, *Jésus en son temps* (1950), p. 94, note 1, pp. 144 et sq., et surtout p. 506.

si nous cherchons à tout prix un modèle, il existe effectivement un modèle plus parfait que celui de la réforme bénédictine : c'est celui de saint Charles Borromée. Il a fait le travail à fond; lui qui était totalement pasteur, il a compris la fonction profondément pastorale de la sainte quarantaine, il l'a désencombrée de tout ornement festif. L'Annonciation, bien que marquée pour le 25 mars dans son calendrier, et en rouge festif, ne correspond ici qu'à une simple rubrique du calendrier, sans aucun office spécial. La règle de saint Charles resta en vigueur à Milan jusqu'en 1901. Lors de la réforme du missel, cette année-là, on réintroduisit l'Annonciation comme fête, avec messe et office, et par analogie avec l'Église universelle, on fit passer la fête de saint Joseph de l'Avent au Carême. Si l'Église romaine pouvait se résoudre à un Carême démuni de fêtes, Milan serait en mesure de retourner au rite de saint Charles Borromée, qui d'ailleurs est le rite milanais antique. La seule fête pendant le Carême pourvue non seulement d'une certaine réalité historique, mais aussi d'un intérêt pratique pour l'unité, est précisément l'Annonciation. Depuis le VII[e] siècle cette fête se trouve fixée au 25 mars dans le rite romain, et en Orient elle est une des grandes fêtes. Elle y jouit d'une telle vénération qu'elle est célébrée même avec les jours saints et avec Pâques. Cette exception à part, notre Carême devrait être débarrassé des fêtes dans toute la mesure du possible. En ce qui concerne les deux fêtes signalées, il ne faut pas oublier que la date de la fête de saint Joseph manque de tout fondement historique, et que le rite romain faisait déjà mémoire de l'Annonciation pendant l'Avent à une messe de Quatre-Temps, deux siècles avant de fixer cette fête au 25 mars; il le fait encore de nos jours. Ce n'est que lorsque notre Carême aura retrouvé son visage pénitentiel qu'il pourra recouvrer cette valeur pastorale éminente qu'il a eue à l'origine. Il faudrait évidemment pour cela que les messes de Carême fussent fréquentées. La messe du soir pourrait bien avoir son rôle à jouer à cet égard.

Le temps de la Septuagésime

Dans notre calendrier bénédictin, depuis la réforme, le temps de la Septuagésime a une physionomie spéciale : les féries y sont privilégiées et doivent être commémorées, même aux plus grandes fêtes. Ces féries de la Septuagésime ne l'emportent sans doute que sur les fêtes les plus simples, les « mémoires » et l'office marial du samedi (la messe *de beata* est cependant célébrée aux samedis libres). Même cette forme réduite de privilège accordé au temps de la Septuagésime ne devrait pas, à mon avis, être rete-

nue. Les féries de ce temps n'ont pas de messe propre. Leurs laudes n'ont pas d'antiennes propres. Nous n'avons guère d'éléments pour constituer un temps liturgique de préparation au Carême. Il existe dès l'antiquité, à divers endroits, certains indices historiques démontrant une anticipation préparatoire du Carême sous des formes variées; mais l'ancien usage romain n'a jamais pensé à un *temps* de la Septuagésime, mais simplement à trois *dimanches* préparatoires au Carême.

Le temps pascal et les litanies majeures

Nous devrions, par contre, diriger notre attention sur ceci : le Carême appelle comme son pendant la sainte Pentécostè. A maintes reprises déjà la question a été soulevée, dans les milieux bénédictins, de privilégier également le temps qui va de Pâques à l'Ascension. Cela ne me paraît pas souhaitable, tout au moins pas dans la forme actuelle de ce privilège, qui exclurait de nombreuses fêtes à caractère nettement pascal. La joie pascale trouve à s'exprimer de manière suffisante dans le caractère pascal des messes et des offices. Lorsque je préconisais un temps de pénitence authentique, suivi d'un temps pascal tout aussi vrai, je pensais en première ligne à la suppression de tous les rites de pénitence, aussi bien ceux qui sont liés au jeûne que ceux qui proviennent de jours de jeûne actuellement supprimés, comme les *litanies* et les *vigiles*. La litanie majeure du 25 avril est une vénérable et antique institution du rite romain, bien antérieure à la fête de saint Marc, célébrée le même jour à Rome seulement à partir du IX^{e} siècle, à la suite de la translation des reliques de saint Marc à Venise. Le 25 avril fait partie des jours liturgiques destinés à remplacer les rites païens ou à les christianiser. La litanie remplissait ce rôle. Le précédent païen est oublié, les *Robigalia* ne sont plus. La célébration chrétienne s'est bientôt implantée profondément dans la conscience populaire; elle est devenue pour nous une interruption tout à fait normale et justifiée du temps pascal, à laquelle personne ne trouve à redire. Cela provient sans doute aussi, en partie, du fait que les signes extérieurs de pénitence ont disparu, au moins en partie, et que l'office, comme la messe, montrent des formes pascales d'où le *Gloria* même n'était pas absent jadis. Pourtant, la litanie majeure, par son origine aussi bien que par son esprit (qui ressort des textes primitifs), est essentiellement un rite de pénitence, et comme telle n'a donc pas sa place au temps pascal.

Très ancien également est le groupe des trois litanies que nous célébrons au rite romain les trois jours précédant l'Ascension du

Seigneur, et que Milan célèbre les lundi, mardi et mercredi avant la Pentecôte. Ces trois jours de litanies sont, on le sait, d'origine gallicane et ont été jadis, chez saint Mamert de Vienne (vers 470) et chez son contemporain Sidoine Apollinaire († en 482), de véritables rites de pénitence. Amalaire cite ces paroles de Grégoire de Tours parlant de saint Mamert : « Lorsque la date de l'Ascension du Seigneur approcha, il proclama un jeûne de trois jours, que le peuple devait observer d'un cœur contrit, avec des gémissements[8]. » Jusqu'à nos jours, nous trouvons trace de cette coutume dans le rite de la distribution des cendres, les ornements noirs, et l'exclusion de toute joie pascale, à Milan. Rome a hésité longtemps avant d'adopter ce triduum. Ce n'est que le pape Léon III (795-816) qui réussit à l'introduire dans la liturgie de la ville de Rome et qui tenta aussi de le faire adopter en France, ce qui fit dire au vieil Amalaire : « Je me demande comment la coutume de pareil jeûne a pu prendre racine, alors que les Églises d'Orient ne la connaissent point, et puisque les Pères de l'Église (saint Ambroise, saint Augustin et saint Jérôme) dont nous avons parlé déclarent qu'au temps pascal les jeûnes sont suspendus[9]. » Amalaire avait parfaitement raison. Mais nous, nous ne sommes plus étonnés. Le jeûne sans doute n'existe plus à présent, mais la joie ininterrompue du bienheureux temps pascal non plus. Que faire ? Les litanies sont encore de nos jours, à la campagne surtout, un élément important de la coutume religieuse. Il ne viendrait à l'esprit de personne de vouloir les supprimer. Il ne s'agirait que de les déplacer. En Espagne, les litanies étaient d'usage après la Pentecôte[10]. C'est là, par exemple, une place qui leur conviendrait. Il ne serait pas si difficile de les placer auprès des Quatre-Temps, dont le sens couvre en partie celui des jours de Rogations.

Les vigiles pendant le temps pascal

Pour le même motif qui nous fait voir dans les litanies comme un corps étranger dans le temps pascal, nous aurons à rejeter les vigiles qui tomberaient dans ce temps.

Les vigiles, du point de vue historique et spirituel, supposent un jour complet de jeûne, suivi d'une célébration durant la nuit

8. *Lib. Off.*, I, 37, 4 (J. M. Hanssens, *Amalarii Episcopi opera liturgica omnia*, II, 1948, 179); cf. P. L., 71, 232.
9. *Lib. Off.*, I, 37, 1 (J. M. Hanssens, *Amalarii Episcopi opera omnia*, II, 1948, 179); O. 178.
10. *Conc. Gerundense*, can. 2 (P. L., 84, 513).

entière, ou tout au moins le jeûne jusqu'à None et une messe après None, c'est-à-dire l'après-midi. Vue sous cet aspect, la vigile qui précède l'Ascension n'en est pas une à proprement parler, mais plutôt une anticipation de la solennité du lendemain, à la manière byzantine. Cette remarque vaut également pour ce que nous avons coutume d'appeler la vigile de l'Épiphanie. De toutes manières, nous devrions corriger cette fausse appellation.

La vigile de la Pentecôte, au contraire, est une vraie vigile, au sens propre du terme, donc liée au jeûne. Cette vigile, réplique de la vigile pascale en dimensions réduites, a été créée au profit de ceux d'entre les catéchumènes qui n'avaient pu recevoir le baptême pendant la sainte nuit de Pâques. Historiquement parlant, on ne peut donc nier que cette vigile a un droit formel à l'existence, d'autant plus qu'elle remonte au IV[e] siècle pour le moins. Mais une considération vraiment historique nous amènera à écarter aussi cette vigile de la Pentecôte, parce que la nécessité qui motivait sa création, savoir le besoin d'une deuxième date pour le baptême au cours du temps pascal, n'existe plus depuis longtemps. En outre, considérant l'esprit même de cette vigile, nous aurons à l'écarter, parce que l'existence de la copie affaiblit la valeur de l'original (la vigile pascale), et à titre de copie ne fait pas d'impression. Enfin parce que les lignes nettes du temps pascal sont quelque peu brouillées par l'office de pénitence et que la vigueur si précieuse de la célébration festive des cinquante jours est énervée, au point de vue pastoral, par cette vigile.

La Pentécostè

Un Carême déblayé, une jubilation pascale ininterrompue, peut-on imaginer prédication plus puissante de la grandeur majestueuse de ce qui se trouve entre les deux : la Pâque du Seigneur ?

Les cinquante jours de la Pentécostè doivent donc être de nouveau des jours de joie ininterrompue. Mais aussi nous devrions nous borner aux cinquante jours. L'homme d'aujourd'hui est sans doute moins sensible au symbolisme des nombres, et le fait que le temps pascal n'a plus seulement cinquante jours, mais compte une semaine de plus, ne le trouble guère. Nous concéderons cependant que jadis le cinquantième jour, avec la plénitude et l'éclat de sa solennité, clôturait plus effectivement la série des jours de liesse que les jours de la semaine de Pentecôte ne le font de notre temps; au terme de cette semaine, le temps pascal « expire » littéralement, *expirat*, disent les rubriques.

Contemplons un peu cette semaine de la Pentecôte. On peut y

déceler, de tout temps, une certaine rivalité entre esprit festif et pénitence, jusqu'à ce que les Quatre-Temps [11] finalement l'emportent et demeurent fixés à cette semaine, provoquant ainsi ce mélange curieux d'une joyeuse fin de Pentecôte et de trois jours de jeûne, auquel nous avons fini par nous habituer, mais qui n'a guère de sens.

A Milan, l'épanouissement progressif de la fête prolongée, depuis la solennité de la Pentecôte jusqu'à la pleine octave, est nettement visible. Pour nous romains, on peut seulement souhaiter ceci : que le saint temps de Pâques soit limité à sa durée primitive de cinquante jours, et qu'on revienne à l'antique jeûne de Pentecôte, à l'appui duquel Karl Holl [12] a rassemblé les exemples les plus variés. Peut-être pourrait-on composer de trois jours d'intercession (Rogations) et des trois jours de Quatre-Temps une semaine fériale d'intercession et de jeûne, dont on corrigerait les textes pascals, ou bien on emploierait ces textes comme textes de rechange pour la Pentecôte. Il serait parfaitement loisible de fixer la fête de la Sainte Trinité au lundi de Pentecôte, les processions se confondraient avec celles des Quatre-Temps. De cette façon, les éléments de fête et de pénitence seraient bien distincts, la pleine jubilation de la Pentécostè serait préservée, un début expressif serait établi pour le temps après la Pentecôte. Le premier Jour du Seigneur après la Pentecôte reprendrait son rôle.

Je me permettrai d'exprimer encore un dernier vœu : celui qu'au temps pascal l'office des morts reçoive également une forme pascale et une couleur pascale, par exemple le rouge des Orientaux [13].

Les dimanches

Outre Pâques, tous les dimanches de l'année constituent une Pâque hebdomadaire. On a déjà beaucoup parlé et écrit au sujet du dimanche comme « petite Pâque ». Je ne voudrais signaler en passant que le caractère pascal de l'office du dimanche, tel que

11. L. Fischer, *Die kirchlichen Quatember* (Quatre-Temps ecclésiastiques), 1914, p. 98.

12. *Die Entstehung der vier Fastenzeiten in der griechischen Kirche*, dans *Études réunies pour l'Histoire de l'Église*, II, 1928, p. 166, surtout 175 sq.

13. La liturgie byzantine se sert de la couleur rouge pour les messes des défunts tout au long de l'année. Durant le temps pascal on se sert de la couleur blanche. En Occident, le rouge a un caractère nettement pascal. Le blanc et le rouge seraient donc les seules couleurs à utiliser durant le temps pascal.

l'institue saint Benoît[14], ou encore l'usage oriental encore en vigueur de nos jours (déjà attesté par Éthérie[15]) de lire un évangile de la Résurrection à l'aube du dimanche, — coutume qui a été, par endroits, suivie même en Occident; qu'il suffise de citer la règle de saint Césaire[16].

Le bienheureux Pie X a fort bien reconnu le caractère pascal du dimanche, jour du Seigneur et de la Résurrection : par un certain nombre de privilèges, il a contribué à rendre au jour du Seigneur sa dignité et sa place. Je crois cependant pouvoir dire aujourd'hui que ces privilèges sont encore insuffisants. Au rite milanais, aucune fête de saint, en principe, ne peut être célébrée un dimanche, et ceci depuis saint Charles Borromée, qui avait même supprimé les quelques exceptions venues du moyen âge. Le rite milanais a résolu le problème des fêtes majeures des saints tombant un dimanche de la façon suivante : tous les textes sont ceux du dimanche, avec mémoire de la fête, qui détermine la couleur du jour. Les textes de la fête sont repris le lundi, sans solennité. Chacun comprendra que cette solution n'est pas parfaite, au moins la célébration non solennelle du lundi. N'empêche qu'elle garde au dimanche son rôle. Ce qu'il faut souhaiter, c'est une solution qui souligne davantage le caractère pascal du dimanche, peut-être aussi par les textes de la messe et de l'office (la préface de la messe par exemple, ou l'introduction d'un évangile pascal dans les matines), une solution qui élèverait le rang du dimanche et le rendrait privilégié à tel point qu'il serait pratiquement impossible de l'évincer, et que d'autres fêtes, dignes de mention, ne seraient vraiment que mentionnées (même les fêtes du Seigneur qui n'auraient pas de caractère pascal).

Les vigiles d'ordination

La revalorisation de la vigile pascale par le Saint-Père appelle, ce me semble, le renouveau de quatre autres vigiles de la Rome primitive, et c'est par elles que je veux terminer notre étude sur le temporal : il s'agit des vigiles des Quatre-Temps de Saint-Pierre. Nous connaissons aujourd'hui[17] l'institution de la journée sacerdotale un samedi par mois. N'existerait-il pas un moyen

14. I. Herwegen, *Sinn und Geist der Benediktinerregel*, 1944, pp. 160, 164 et sq.
15. P. Geyer, *Itinera Hierosolymitana*, *C.S.E.L.*, LXXXIX, p. 73. Cf. Éthérie, *Journal de voyage*, coll. « Sources chrétiennes », p. 197.
16. G. Morin, *Sancti Caesarii Arelatensis opera omnia*, II, 1942, p. 122.
17. En Allemagne. (N.D.L.R.)

liturgique plus expressif et d'une réalité plus convaincante pour atteindre le but poursuivi en rendant aux Quatre-Temps leur caractère primitif, et avant tout en remettant en valeur l'office du samedi des Quatre-Temps, qui serait vraiment une vigile plénière, afin que la messe d'ordination redevienne une messe de l'aurore du dimanche, et que, fidèles à l'usage antique, les ordinands soient consacrés le jour du Seigneur? Cette règle vaut tout d'abord pour les endroits où des ordinations ont lieu d'habitude — et il est à souhaiter qu'elles aient lieu dans le cadre de l'authentique messe d'ordination! Mais que dire de l'impression produite sur les diocésains si dans tout le secteur, en ville et à la campagne, jeunes et vieux se réunissaient à la même heure pour célébrer ensemble une vigile nocturne et implorer en commun la bénédiction de Dieu sur les ordinands? Dans nos grands diocèses, où une infime minorité de diocésains seulement ont la chance d'assister aux cérémonies de la cathédrale, et surtout aux ordinations, combien riche en grâces pourrait être la célébration d'une vigile en dehors de la ville épiscopale, ou des monastères, au cours de laquelle une ordination aurait lieu, permettant ainsi peu à peu à tous les fidèles de participer, une ou même plusieurs fois dans leur vie, à ces cérémonies grandioses.

*
* *

Il y a deux éléments qui surchargent de façon pénible notre calendrier liturgique : les vigiles et les octaves.

Les vigiles

A part la nuit pascale et, si la pensée que je viens d'énoncer trouvait un écho, la vigile de Saint-Pierre qui précède les ordinations, les vigiles nocturnes devraient demeurer aujourd'hui, plus que dans l'antiquité, une exception. *Omne rarum carum.* Les jours de Jérusalem, qu'Éthérie[18] décrit de façon si émouvante, ne reviendront plus. Aussi est-il bien plus sage de conserver les vigiles de l'année comme fêtes du jour, dans le sens actuel du mot vigile; d'autant plus qu'on ne trouve aux vigiles en question aucune trace de la structure des veilles (*pervigiliae*) antiques. Ce sont des messes comme toutes les autres, ayant sans doute conservé quelque chose du caractère austère de leurs lointaines origines, mais ces messes sont dévaluées, parce que, tout d'abord, il

18. Geyer, *op. cit.*, O. 71, 73. Éthérie, pp. 197-199.

existe trop de « vigiles ». L'antique jeûne de vigile (la rubrique *Missa post Nonam* suppose évidemment l'ancien jeûne jusqu'à l'après-midi) n'a subsisté que dans quelques cas très rares. En outre, on se sert de la « vigile » pour célébrer une fête de saint. Or, fête et vigile ne font pas bon ménage, et perdent l'une et l'autre de leur caractère et de leur puissance expressive dans cette symbiose contre nature. Si l'on veut que la vigile provoque une forte impression, qu'elle soit féconde du point de vue pastoral, on ne doit pas la renouveler trop souvent d'une part, et d'autre part il faut débarrasser ses lignes antiques et sévères de toutes les fioritures festives. Les jours de vigile que nous conserverions devraient être privilégiés comme les jours de jeûne, à l'exception des fêtes de première classe, donc avant tout les fêtes patronales, qui pourraient être célébrées, et qui d'ailleurs, aux termes des rubriques actuelles, supplantent purement et simplement la vigile. Il y aurait lieu de souhaiter que les dimanches soient assimilés aux jours de fête de première classe, en ce sens qu'eux aussi devraient évincer la vigile. La vigile anticipée n'est certes pas une invention heureuse. La vigile appelle la fête. Quant à leur nombre, je ne vois pas pourquoi tous les apôtres, même lorsqu'ils ne sont pas patrons d'un lieu, doivent avoir leur vigile. En l'occurrence, moins il y en a, mieux cela vaut.

Les octaves

Nous en venons aux octaves. Celles-ci finissent par créer un vrai problème. Les voix qui réclament leur réduction ou même leur suppression sont de plus en plus nombreuses. Elles viennent de tous les camps et de tous les pays. Si je puis me permettre de citer une fois encore le rite ambrosien, je constate qu'il est très pauvre en octaves : le rite milanais ancien n'en comportait que pour Pâques et pour Noël. Au moyen âge les octaves se sont multipliées. Mais la réforme de saint Charles Borromée a su créer une œuvre durable en ce domaine, et elle subsiste toujours au rite milanais il n'existe aucune octave de saint. Quant à nous, nous devrions à notre tour ordonner et ramener à des limites plus raisonnables les règles de la célébration des octaves. Nous ne sommes plus en état, de nos jours, de célébrer intérieurement, avec toute la ferveur requise, un si grand nombre d'octaves. Ce qui jadis devait être l'expression d'une jubilation authentique et débordante, et l'a sûrement été, n'est plus aujourd'hui qu'une pénible corvée. L'octave ne remplit plus son rôle primitif et ne pourra plus le remplir tant qu'elle se répétera aussi fréquemment. L'homme moderne ne saisit pas bien non plus le télesco-

page des octaves, comme par exemple l'octave de saint Jean-Baptiste suivie de celle des saints Pierre et Paul. Imitons en cela le rite grec, qui arrête toute célébration prolongée lorsque survient une grande fête. Dans notre exemple, la célébration de saint Jean Baptiste cesserait avant la vigile des apôtres. Ceci est clair, compréhensible, et à la mesure de notre piété. Je ne veux pas dire par là que nous devrions conserver les deux octaves à la fois dans le calendrier de l'Église universelle. Personnellement, je ne préconiserais une octave que pour les plus grandes fêtes du temporal (Pâques, Noël et Épiphanie — et non pas pour l'Ascension, dont l'octave est récente et fractionne la Pentécostè, ni pour la Pentecôte qui clôt le temps pascal, encore moins pour les fêtes plus récentes du Seigneur), et aussi, suivant les lieux, pour la dédicace et le patron de chaque église. Ce choix se justifie du point de vue historique et rationnel.

Le sanctoral

Passons à présent aux fêtes mobiles. Je me bornerai aux fêtes des saints. Ce n'est pas pour dire qu'il ne nous reste plus aucun vœu concernant certaines fêtes du temporal; on a proposé, par exemple, de rendre mobile la fête de Noël en vue d'obtenir un Avent complet et un nombre toujours égal de dimanches après la Pentecôte [19]. Il nous reste donc des souhaits à formuler en ce domaine, et même des souhaits très essentiels. Mais le problème principal concerne le grand nombre des fêtes de saints.

Dans le cadre d'une simple conférence, il n'est pas question d'envisager tous les points de vue qui mériteraient notre attention lorsque nous traitons de la réforme du sanctoral. Je ne citerai que quelques principes et fournirai quelques exemples à l'appui de ce que j'avance. Par sa définition même, une *ré-forme* en ce domaine devra s'inspirer des lois du développement liturgique, visibles à travers le cours mouvant des événements de l'histoire.

Détermination de la date

Il nous faudra tout d'abord étudier les règles permettant de fixer la date de la fête d'un saint. La fête d'un saint est son *dies natalis*, jour où il s'est définitivement détaché de ce qui passe pour naître à la gloire éternelle. Dans le cas de la plupart des

19. A. Straovinganus, *Neuzeitliche Kalenderreform*, 1934, p. 50.

saints vénérés au rite romain, c'est effectivement le *dies natalis* qui fut choisi pour leur solennité. Là où une erreur s'est glissée dans notre calendrier liturgique (comme par exemple pour saint Léon le Grand, mort le 10 novembre[20], et dont, depuis Bède le Vénérable, on célèbre la fête le 11 avril), nous conseillons de la corriger. Dans l'exemple cité, ce serait d'autant plus facile que le 10 novembre convient mieux à une solennité qu'un jour du mois d'avril, fréquemment occupé par une fête majeure. Parfois, cependant, le *dies natalis* se trouve à une date beaucoup moins propice à la célébration; tel est le cas de saint Basile ou de saint Ambroise. Dès l'antiquité, on aimait à recourir dans ces cas-là au jour de l'ordination. C'est ainsi que depuis des temps immémoriaux la Saint-Ambroise se fête le 7 décembre, jour qui, selon la tradition liturgique milanaise, est la date de son ordination[21]. D'après Baronius et le Martyrologe romain, saint Basile aussi est fêté le jour de son ordination. Le 14 juin pourtant semble être une date choisie accidentellement ou par erreur[22]. L'Église de Milan célèbre aussi la fête de saint Grégoire le Grand le jour de son ordination (ou plutôt le lendemain, car le 3 septembre est déjà occupé par un évêque milanais). Pourquoi Rome ne suivrait-elle pas l'exemple de saint Charles Borromée, et ne transférerait-elle pas la fête du grand pape, de son *dies natalis*, qui tombe toujours pendant le Carême, au jour de son ordination ?

Un autre moyen de fêter les saints à un de leurs véritables jours de fête est d'observer la date de leur translation. Pour saint Remi[23], par exemple, dont l'Église de Reims célébrait le jour de mort, dès le XII[e] siècle, le 13 janvier; cette même Église connaissait à cette époque deux fêtes de la translation, le 29 mai et le 1[er] octobre, dont la seconde fut considérée par l'Église de Gaule comme la vraie fête du saint dès le VI[e] siècle. Autre exemple : dans notre calendrier bénédictin, la fête de saint Benoît, le 11 juillet, est aussi une date de translation. L'Église milanaise, sous saint Charles, a choisi pour fêter le patriarche des moines, précisément, la date du 11 juillet, parce que le jour traditionnellement connu pour être celui de la mort de saint Benoît, le 21 mars, tombe toujours pendant le Carême. Là encore, l'Église de Rome pourrait imiter l'exemple de sa fille milanaise.

Bien entendu, il serait souhaitable de s'en tenir aux dates transmises par la tradition pour fixer les jours de fête; ce n'est que

20. *Acta Sanctorum*, Propyl. Dec., p. 134.
21. Par contre J.-R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, 1933, p. 484, adopte la date du 1[er] décembre.
22. *Acta Sanctorum*, *op. cit.*, 236.
23. *Ibid.*, p. 19.

lorsque la tradition manque de données que l'on aura à rechercher d'autres sources d'information, soit en prenant une date voisine du *dies natalis*, *ordinationis* ou *translationis*, soit en choisissant une autre date en rapport, de quelque manière que ce soit, avec la vie du saint. Ainsi pourrait-on célébrer la fête de saint Basile le 2 janvier, lendemain de son *Natale*, puisque la date du 14 juin manque de fondement historique.

Lors de la réforme du calendrier bénédictin et pour alléger celui-ci, on créa des fêtes de groupe : on célébrait le même jour divers saints qui ne sont pas morts le même jour, mais qui se rencontrent par les circonstances de leur vie, sans renoncer pour autant à célébrer le *dies natalis*. On a donné ainsi aux quatre Abbés de Cluny, Odon, Mayeul, Odilon et Hugues, une fête commune, le 29 avril, fête de saint Hugues; ou encore on fête les parents de la Sainte Vierge le jour de sainte Anne (26 juillet), date traditionnelle qui remonte au moyen âge. Une telle association de noms ne doit pas nous sembler contraire à l'esprit romain : n'avons-nous pas la fête de tous les saints, et en certains lieux la commémoraison de tous les apôtres (le 29 juin), ou celle de tous les martyrs (le 26 décembre) ? Peut-être sera-t-il sage de ne pas perdre de vue ce moyen d'alléger le sanctoral.

Un saint par jour

La date de la fête ainsi fixée, il faudrait veiller à ce qu'elle soit véritablement une *date*, c'est-à-dire une donnée immuable au sein du calendrier. Le pape Pie X mérite notre reconnaissance pour avoir limité les transferts de solennités, si nombreux auparavant, à quelques grandes fêtes. Je crois que nous devrions encore aller plus loin, et supprimer tout transfert de fête, avec le moins d'exceptions possibles. Que le saint ait sa date fixe, mais que ce soit bien *sa* date à lui. Aucun jour ne devrait donc comporter plus d'une fête, et nous sommes en droit de souhaiter que les fêtes qui se recoupent partiellement avec la fête voisine, le jour préparatoire ou le lendemain de la fête, soient supprimées. L'antique rite milanais ancien ne connut pas de secondes vêpres de saints. Si nous considérons ce principe comme un modèle à suivre, nous supprimons du même coup la plupart des commémoraisons en concurrence (lorsque deux fêtes sont consécutives). La seule exception à cette règle était à Milan la fête de saint Laurent. Si nous voulons à notre tour concéder quelques exceptions à la règle, par exemple pour les fêtes chômées, où le peuple revient à l'église précisément pour les secondes vêpres, nous avons de nouvelles raisons d'imiter le rite milanais, et d'autant plus

qu'à Rome même les rubriques reconnaissent la primauté des premières vêpres sur les secondes. Si donc nous ne désignons pour chaque jour du calendrier qu'une seule fête à célébrer, alors, au calendrier universel, les commémoraisons en occurrence (coïncidence de deux fêtes le même jour) seront du fait même supprimées. Dans certains cas peut-être, pour des raisons très particulières, désirera-t-on conserver deux noms pour une même fête. Plusieurs solutions se présentent : si les deux saints appartiennent à une même catégorie, une célébration commune des deux paraît le plus souhaitable. Nous en trouvons de nombreux exemples dans la coutume romaine : la fête des saints Fabien et Sébastien, des saints Corneille et Cyprien, etc. Les deux saints de chacun de ces groupes n'ont en commun que la date de leur mort et leur qualité de martyrs. Une autre solution, historiquement tout aussi justifiable, serait de laisser les deux fêtes au choix. Ce qui, parmi d'autres avantages, comporterait celui de conserver et de célébrer les anciennes fêtes à côté de fêtes récemment introduites. Il ne serait pas non plus tout à fait contraire à la tradition romaine de prendre, à l'instar de la coutume byzantine, des passages de l'office des deux fêtes et de les réunir dans un seul office; cette coutume n'est pas inconnue à Milan où, par exemple, le 30 novembre, la Saint-André est combinée de la sorte avec la fête du baptême de saint Ambroise; on en trouve trace chez nous dans les vêpres des jours après Noël et aussi dans les vêpres où les rubriques indiquent : *a capitulo de sequenti*, où l'on prend, à partir du capitule, les textes du jour suivant. Quelle que soit cependant la solution choisie, concurrence et occurrence devraient être évitées le plus possible.

Pour un choix entre les saints...

Il nous reste à présent à répartir les noms dans les différentes sections du calendrier, à donner un contenu aux dates. Lors de la réforme bénédictine, sous Pie X, deux principes furent spécialement mis en valeur :

1° Les fêtes prévues pour l'ensemble de la confédération des bénédictins noirs ne devaient pas être nombreuses au point de ne plus laisser de place aux fêtes propres des différentes congrégations monastiques.

2° On voulait obéir le plus possible à la prescription de la règle de saint Benoît selon laquelle le psautier doit être récité dans son intégrité chaque semaine.

Ces données pourraient aussi nous guider utilement dans la réforme du calendrier romain. Pour toute réforme du calendrier,

quelle qu'elle soit, nous devrions ne pas perdre de vue, tout d'abord, qu'il existe encore des propres. Le culte des saints, à son origine, était de caractère local, lié au tombeau du saint. La majeure partie des messes de saints fait encore partie des propres; l'Église elle-même, dans les rubriques en vigueur, ne donne-t-elle pas l'avantage à une fête locale sur une fête du même rang de l'Église universelle? (A l'exception des fêtes universelles de première classe qui, elles primeront toutes les autres, même locales.) Le second principe, d'autre part, serait également avantageux en nous incitant à accorder la place qui leur revient de droit aux féries et aux fêtes simples de caractère plutôt férial, afin que le psautier férial (et la lecture suivie des textes, pourrait-on ajouter) reprenne son droit.

En répartissant les fêtes entre les diverses rubriques du calendrier, n'oublions pas que nous sommes les membres de l'Église romaine, que nous avons un calendrier romain, et que la *romanitas* est le fondement de notre *catholicitas*. Par conséquent, nous aurons à cœur de veiller à ce que les saints de la ville de Rome constituent, comme par le passé, le fonds commun, pourrait-on dire, du calendrier universel. Ce sont en premier lieu les saints martyrs, semence d'où a germé l'Église. On ne pourra pas les célébrer tous, il faudra donc se mettre d'accord sur certains principes de choix, en s'en tenant par exemple à l'authentique tradition des sacramentaires romains anciens (comme le grégorien). La tradition musicale, qui a été rassemblée en particulier dans la *Paléographie musicale* de Solesmes, ne devra pas non plus être négligée, afin que, à côté des vieux saints, le vieil héritage de textes et de mélodies porte ses fruits dans la piété de l'Église d'aujourd'hui. C'est précisément lors de l'examen des fêtes anciennes, romaines ou non, que surgira parfois la question de la légitimité du culte, voire de l'existence même de tel ou tel saint. Dans la pratique, pourtant, il n'y aura pas beaucoup de changements à opérer. Si nécessaire que soit une révision sérieuse du Martyrologe romain, il n'en reste pas moins que le choix de saints anciens que le Missel et le Bréviaire proposent à notre vénération est en général excellent. Pour ne citer que quelques exemples, nous ferions mieux, à l'avenir, avec les vieux livres de Rome, d'abandonner, le 15 juin, les saints Modeste et Crescence, que l'auteur de la *Passion* non historique avait attribués pour compagnons à saint Vite[24]. La question du 3 août est également très claire. L'Invention de saint Étienne, de 415, ne résiste pas à l'histoire. La date seule est ancienne et authentique, désignant une vieille fête de saint Étienne à Ancône. Mais, puisque la messe et

24. *Ibid.*, nov., II[2], p. 320.

l'office de ce jour se rapportent à l'Invention[25], leur maintien est à déconseiller. Enfin je me permets encore de citer le 26 septembre, consacré à saint Cyprien et à sainte Justine d'Antioche. Nous devons l'assemblage de ces deux noms de saints à l'auteur d'un roman hagiographique. Saint Cyprien n'a rien à voir avec Antioche, et l'existence même de sainte Justine[26] n'est pas certaine. Cette fête devrait donc disparaître des rubriques de notre calendrier liturgique. Dans l'ensemble, il y aurait lieu de se référer aux travaux des Bollandistes, parmi lesquels le *Commentaire* du Martyrologe romain, dans les Propylées au mois de décembre des *Acta Sanctorum*, est particulièrement important et pratique.

Lors du choix des noms de saints, nous aurons tout d'abord à veiller à ce que « romanité » et « catholicité » puissent trouver à s'exprimer harmonieusement. Je ne considère pas du tout comme un idéal la coutume actuelle de faire céder leur place aux saints antiques et vénérables, au profit de quelque nouveau saint, récemment introduit dans les diptyques de l'Église. Je ne songe pas à prôner une sclérose du calendrier. Bien au contraire. J'aimerais que la sainte Église se manifestât, même dans ses fêtes, comme la Mère de tous les temps et de toutes les régions. Mais il faut se rendre compte dès le départ que la disproportion existant entre le nombre exagéré des noms de saints et le nombre limité des jours fastes (ce dernier sera encore réduit si l'on tient à un Carême exempt de fêtes) ne pourra être corrigée que par un choix rigoureux, basé non point sur les désirs ambitieux des peuples ou des ordres religieux, mais sur le caractère objectif d'une catholicité authentique.

Un tel critère devra sans doute être complété par un autre. Il me semble, par exemple, que toutes les catégories de saints devraient être représentées en de justes proportions, et un saint de chaque catégorie au moins devrait jouir d'un office complet. Je ne prétends évidemment pas trouver une place dans le calendrier, par principe, à une catégorie tout entière de saints, sans exception, sauf pour ce qui est des saints apôtres dont le nombre est fixé une fois pour toutes et ne risque plus de détruire l'harmonie du calendrier. Mais il n'en va pas de même pour les docteurs de l'Église, auxquels je pense en ce moment. Leur nombre croît sans cesse et menace d'étouffer (par la messe du commun des docteurs, devenue presque stéréotypée) un trésor liturgique véritable, celui du propre. Je pense encore aux fêtes de papes. Tous les saints papes ne figurent pas, il est vrai, dans le calendrier,

25. *Ibid.*, p. 415.
26. *Acta Sanctorum*, Propyl. Dec., 417; H. Delehaye, *Les Origines du culte des martyrs*, 2, 1933, 205.

mais bon nombre parmi eux. Jusqu'ici ils se partageaient en deux groupes : les pontifes et les martyrs, ayant tous les deux plusieurs communs. Les anciennes messes des papes n'étaient pas toutes tirées d'un même commun, mais de plusieurs, et étaient même, en certains cas, composées de textes propres, ou du moins de certains textes au choix, qui ne font plus partie aujourd'hui du commun des papes. Malgré le nombre des messes de papes, on avait su jadis assurer une harmonieuse variété. Malheureusement, il en est autrement depuis l'introduction de la messe *Si diligis me*. Je devrais plutôt dire : du fait de l'application par trop rigide de la notion de *commun* aux messes existantes. Car toute nouvelle messe, si elle est belle, représente incontestablement un enrichissement du missel. Depuis que l'on a extirpé des anciennes messes des papes tout élément qui se serait trouvé d'une manière ou d'une autre dans un commun, les messes ou mémoires des papes, dont le nombre dépasse la trentaine (un dixième de tout le sanctoral), proviennent d'une seule et même messe du commun. Or cela provoque dans le calendrier un réel déséquilibre des proportions et représente, pour la liturgie en général, un appauvrissement textuel et musical. Je ne doute pas que les efforts coordonnés des réformateurs du calendrier et des rubricistes trouveront une solution qui satisfera toutes les exigences. Pour l'Ordre bénédictin, le Saint-Siège a déjà procédé à un choix judicieux des messes des pontifes.

Enfin, je ne vois pas la nécessité de donner à tous les saints du Canon une fête à part, comme cela a été fait en principe lors de la réforme de notre calendrier bénédictin. Le principe, tout d'abord, n'est pas très vieux. Sans doute ne court-on aucun risque à vouloir héberger tous ces saints dans le calendrier, du moment que l'on ne prétend pas remanier les deux listes de saints du Canon. Mais il paraît superflu d'accorder une fête propre à ces saints qui, précisément, ont leur nom cité jour après jour au cours de la prière la plus solennelle de la messe et sont célébrés de ce fait. Il me semble qu'une fête propre ne s'impose pour ces saints que si d'autres motifs l'exigent.

Le degré des fêtes

Pour terminer, je voudrais encore insister sur l'importance d'une révision sérieuse des rites de fêtes. Je ne vois pas, pour ma part, pourquoi nos nouvelles fêtes s'introduisent comme fêtes doubles mineures au moins, alors que les antiques fêtes des martyrs, qui disposent souvent d'une messe propre, belle et vénérable, doivent, pour la plupart, se contenter du rite simple et sont

en voie de devenir de simples commémoraisons. Un équilibre plus harmonieux des rites de célébration des fêtes est, à mon avis, à demander avec insistance, de même que leur abaissement général. Nous avons trop de fêtes accentuées dans l'année, ce qui diminue leur efficacité spirituelle. Les rites les plus élevés ne devraient être réservés qu'aux très grandes fêtes de l'année, afin que celles-ci rayonnent et marquent. Le problème, là encore, est d'ordre pastoral.

*
* *

La sainte Pâque doit se tenir au-dessus de toutes les fêtes, et par là j'en reviens à mon point de départ. Elle doit refaire de chacun de nous un être pascal, conscient de son devoir de chrétien, qui découle de la mort et de la résurrection du Christ. Le dimanche doit redevenir notre Pâque hebdomadaire. Dans le mystère des saints nous devons redécouvrir le mystère du Christ. Si le futur réformateur du calendrier romain, entreprenant un travail d'apparence peu important, mais en réalité combien grand dans ses conséquences pour la vie cultuelle de l'Église, contribue, sous l'inspiration du Saint-Esprit, à nous imprégner de nouveau par la foi pascale, de sorte que, chez nous aussi, on pourra disperser une réunion d'incroyants par le cri : « le Christ est ressuscité! » — alors ce réformateur aura accompli une œuvre réellement créatrice. Et celui de qui nous vient tout bien, le vrai Créateur de toute chose bonne, regardera une telle œuvre avec bienveillance, et l'auteur sacré pourra constater avec satisfaction : « Et Dieu vit que cela était bon. »

Odilon Heiming, O. S. B.

(Traduit par Marie-Antoinette de Sugar.)

SIGNIFICATION PASTORALE DES PRIÈRES DU PRÔNE[1]

Le Mouvement liturgique actuel et le clergé français en général sont défavorables aux prières du prône : ces formules vieillies et sans sève qui tiennent plus des « prières du matin » d'il y a cent ans que de la grande liturgie de l'Église, cette liste interminable de défunts que dans notre enfance nous avons entendue tomber du haut de la chaire nous semblent incapables de construire une assemblée chrétienne vivante dans une prière commune. C'est bien « pour faire écho à des désirs à peu près unanimes » que le premier congrès du C.P.L. présentait à NN. SS. les Évêques le souhait « que soit allégée la formule des *prières du prône* en les remplaçant par la brève indication des intentions auxquelles on est invité à prier pendant la messe[2] ».

Or les curés de paroisse qui animent la pastorale allemande s'étonnent de nous voir abandonner des prières qui, sous une forme identique pour l'essentiel, leur semblent avoir sur leurs fidèles une efficacité exceptionnelle[3]. Et le P. Jungmann, le grand historien de la messe, constatant qu'à travers les siècles les Français ont conservé en langue vulgaire dans leurs prières du prône l'*oratio fidelium* de l'antique liturgie gallicane d'avant Charlemagne, regrette que nous désirions faire disparaître ces prières au lieu de les utiliser et de les vivifier[4]. De toute évidence, la question mérite de notre part un nouvel examen.

Nous allons d'abord rappeler l'importance de l'*oratio fidelium*

1. Exposé fait aux journées d'études de Maria-Laach (juillet 1951).
2. *La Maison-Dieu*, 4, pp. 39-40.
3. Cf. la belle étude du P. Joseph Gülden sur *La prière pour l'Église universelle du point de vue pastoral* (Das allgemeine Kirchengebet in der Sicht der Seelsorge), dans Arnold-Fischer, *Die Messe in der Glaubensverkündigung*, Fribourg-en-Brisgau, 1950, et B. Fischer, *Litania ad Laudes et Vesperas*, dans *Liturgisches Jahrbuch*, 1 (1951), 55-74.
4. J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, 2e éd. allemande (citée ci-après par le seul nom Jungmann), I, 601-602.

dans l'Église antique, puis retracer brièvement son histoire depuis l'introduction de la liturgie romaine en France; en conclusion, nous envisagerons la situation pastorale actuelle.

*
* *

Dans l'Église antique, la prière collective de l'assemblée chrétienne pour tous les besoins de l'Église et de l'humanité, l'*oratio fidelium*, a sa place en toute réunion liturgique; les chrétiens ne se réunissent pas sans faire ensemble une telle prière. Dans l'assemblée eucharistique, elle est l'un des trois éléments majeurs, avec les lectures et l'anaphore. On ne peut guère douter que l'*oratio fidelium* soit d'origine apostolique : saint Paul déjà exhorte « à faire des supplications, des prières, des intercessions, des actions de grâces pour tous les hommes, pour les rois et tous les dépositaires de l'autorité, afin que nous puissions mener une vie calme et tranquille en toute piété et dignité : cela est bon et agréable aux yeux de notre Sauveur Dieu, qui veut que tous les hommes soient sauvés... » (1 Tim., 2, 1-4). Et, à partir de saint Clément de Rome, une chaîne ininterrompue de témoignages nous atteste à la fois que les chrétiens ont une *oratio fidelium* dans leur liturgie et qu'ils ont conscience d'obéir en l'accomplissant au commandement de l'Apôtre [5]. Cette prière est l'expression de deux traits caractéristiques de la foi chrétienne, foi en la communion des saints et en la vocation universelle de l'Église : les chrétiens sont membres les uns des autres et prient ensemble pour les besoins de tous, pour ceux des frères qui n'ont pu prendre part à l'assemblée [6], pour tous les évêques et les assemblées

5. Cf. pour l'Orient J. M. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, t. III, Rome, 1932, pp. 234 sq.; pour l'Occident, Jungmann, I, 592 sq.; et surtout le commentaire de saint Jean Chrysostome sur 1 Tim., 2, dont il fait l'application à l'*oratio fidelium* de l'office quotidien (*Homélies VI et VII sur la Ire Épître à Timothée*) : « Imite Dieu. S'il veut sauver tous les hommes, il faut qu'on prie pour tous; s'il veut les sauver tous, toi aussi tu dois le vouloir; si tu le veux, prie, car prier est l'expression de ce qu'on désire » (VII, 2; P. G., 62, 536).

6. L'Église ancienne, sentant très fort que l'assemblée liturgique est un « mystère », c'est-à-dire une image et une réalisation de l'unité catholique, tient beaucoup à prier pour ceux qui sont empêchés d'y prendre part, pour les malades, les voyageurs et ceux qui sont en mer, les prisonniers et ceux qui confessent la foi. Dans le missel de Bobbio, qui se rattache à la liturgie gallicane, la première oraison de la vigile pascale est « pour ceux qui sont en captivité et ne peuvent pas prendre part à la Pâque » (éd. Lowe, p. 67; cf. *Liber ordinum*, éd. Férotin, p. 220) : la plus ancienne attestation de la vigile pascale, au IIe siècle, exprime déjà le souhait que la persécution n'empêche pas les chrétiens d'y être tous réunis.

chrétiennes avec lesquelles on est en communion; mais l'Église veut aussi rassembler en elle tous les hommes, elle est la convocation par Dieu de tous les hommes : c'est pour cette raison, comme le montre saint Paul, que l'assemblée chrétienne doit prier pour « que tous les hommes soient sauvés et viennent à la connaissance de la vérité ».

Prendre part à l'*oratio fidelium* est l'acte liturgique principal du sacerdoce des fidèles après la participation aux sacrements. Il y a une communion ecclésiastique aux prières comme il y a une communion ecclésiastique aux sacrements[7] : seul peut y participer celui qui est baptisé, qui est dans la communion de l'Église et en qui l'Esprit-Saint prie « *Abba, Pater* ».

L'Église antique a connu deux formes principales d'*oratio fidelium* : d'une part les oraisons solennelles comme nous les avons encore au vendredi saint, et de l'autre la prière litanique. Les oraisons solennelles, qui sont les plus anciennes, expriment admirablement dans leur organisation la structure même de l'Église, où la diversité des organes assurent ensemble la vie du Corps : l'évêque, le diacre, les fidèles ont chacun leur rôle à jouer dans la prière commune[8]. La prière litanique, avec la réponse *Kyrie eleison* ou une autre, semble se répandre en Orient puis en Occident à partir de la seconde moitié du IV^e^ siècle. Pour mieux retenir l'attention de la foule, elle ne lui propose pas de prier en silence, mais la fait répondre une courte supplication sans cesse répétée à la série des demandes ou des invocations qu'énumère le diacre ou un autre ministre. L'*oratio fidelium* reste la prière commune de l'assemblée, mais s'adapte sous forme de litanie aux exigences pastorales d'une assemblée beaucoup plus nombreuse.

Dans l'Église grecque, la litanie devient à l'époque byzantine le moyen privilégié de participation des fidèles à la liturgie. A Rome, elle remplace les oraisons solennelles sous Gélase[9], à la fin du V^e^ siècle. A partir de saint Grégoire, elle semble disparaître

7. Cf. *Les rites de la Communion eucharistique*, dans *La Maison-Dieu*, 24, p. 158.

8. La structure des oraisons solennelles se retrouve dans toutes les oraisons romaines, mais l'invitation à prier s'y réduit à *Oremus* et la prière en silence a disparu; on sait qu'elle a été heureusement rétablie dans la vigile pascale.

9. Dom Capelle a montré que Gélase mit à la place des oraisons solennelles une seconde collecte; cette collecte disparut avec saint Grégoire, mais le *Dominus vobiscum* et l'*Oremus* en sont restés avant l'offertoire (*L'œuvre liturgique de saint Gélase*, dans *Journal of Theol. Studies*, N. S., 2 (1951), 142). La litanie de Gélase a été traduite en français par le P. Hamman dans ses *Prières des premiers chrétiens*, Paris, Fayard (1952), p. 349.

assez rapidement pour ne plus laisser subsister que l'ancienne réponse des fidèles : *Kyrie eleison, Christe eleison*. Cette disparition de l'*oratio fidelium* était compensée dans une certaine mesure par le développement des prières d'intercession à l'intérieur même de l'anaphore, développement qui prend de plus en plus d'importance à partir du IV^e^ siècle : le sacrifice est offert pour toute l'Église, tous ses membres et tous leurs besoins, et il est bon d'énumérer toutes ces intentions au cœur même de l'action eucharistique, *inter sacra mysteria*, comme dit le pape Innocent I^er^ [10]. Ce développement du canon, de l'anaphore, est certainement heureux, mais il ne fait pas double emploi avec l'*oratio fidelium*, où chaque membre de l'assemblée s'engage d'une manière plus effective et qui a une efficacité pastorale hors de pair. Elle est comme le premier enracinement dans les cœurs chrétiens de la semence de la Parole qu'ils viennent de recevoir. L'efficacité pastorale de l'*oratio fidelium* reçoit ici d'un laïc sa plus belle attestation, puisque c'est à son sujet que Prosper d'Aquitaine a créé la célèbre formule *legem credendi lex statuat supplicandi* [11] : partout où l'*oratio fidelium* existe, c'est une des parties de la liturgie qui ont le plus de prise sur les fidèles.

La disparition de l'*oratio fidelium* dans la liturgie romaine, accompagnée bientôt par la récitation à voix basse du canon et des prières d'intercession qu'il contient (VIII^e^-IX^e^ siècle), a fait naître au cours des siècles différentes prières de remplacement, presque toujours introduites dans la liturgie de la messe d'une manière peu heureuse parce qu'on ne voyait pas assez qu'elles y étaient nécessaires et non point accessoires : ainsi les oraisons secondaires, qui reprennent parfois des collectes de l'*oratio fidelium*; la collecte espagnole et sud-américaine *et famulos*; les psaumes récités au moyen âge après le *Pater* pour la libération de la Terre sainte ou la cessation du schisme; récemment les prières prescrites par Léon XIII après la messe privée.

*
* *

Tandis que l'*oratio fidelium* disparaissait de la messe romaine, sauf le vendredi saint, elle subsistait dans l'empire franc, assez vivante dans le cœur des chrétiens pour se faire une place dans la messe romaine lors de l'abandon de l'ancienne messe gallicane et pour être traduite en langue vulgaire lorsque les fidèles cessè-

10. Ep. 25 (P. L., 20, 554).
11. Cf. K. Federer, *Liturgie und Glaube, Legem credendi lex statuat supplicandi : eine theologiegeschichtliche Untersuchung*, Fribourg-en-Suisse, 1950.

rent de comprendre le latin. Les collections canoniques franques se transmettent un canon[12] selon lequel, les dimanches et fêtes, le prêtre doit après le sermon faire prier ses paroissiens pour les besoins de l'Église : « ... le prêtre les invitera à prier ensemble le Seigneur, selon l'institution apostolique, pour les divers besoins, pour leur roi et leur évêque et les recteurs des églises, pour la paix, pour la fin des épidémies, pour les malades qui sont alités dans la paroisse, pour ceux qui sont morts récemment; à chacune des prières le peuple dira en silence l'oraison dominicale et le prêtre récitera solennellement les oraisons qui correspondent à chaque invitation à prier. Ensuite on célébrera le saint sacrifice. L'Apôtre dit en effet : *Je vous exhorte avant tout à faire des prières, des supplications, des actions de grâces*, etc.[13]. » Nous avons ici des oraisons solennelles analogues dans leur forme à nos oraisons solennelles du vendredi saint : les invitations à la prière ont certainement été traduites en langue vulgaire, mais pas les collectes, que le prêtre dit toujours en latin.

D'assez nombreux témoignages médiévaux d'origine allemande, anglaise et française[14] révèlent une continuité certaine entre

12. Le premier témoin est Réginon de Prüm (*De synod. causis*, I, 190). Burchard de Worms attribue ce texte au canon III d'un Concile d'Orléans (II, 69; Mansi, VIII, 361); si son indication était exacte il s'agirait sans doute d'un Concile du VI^e^ siècle, mais le témoignage de Burchard n'est guère une recommandation en lui-même : cette fois nous savons qu'en Gaule les oraisons solennelles reculent devant la litanie à partir du VI^e^ siècle. Cf. E. Griffe, *Aux origines de la liturgie gallicane*, dans *Bull. de Litt. eccl.*, 52 (1951), 30.

13. ... *Sacerdos admoneat ut iuxta apostolicam institutionem orationes in commune pro diversis necessitatibus fundant ad Dominum, pro rege et episcopo eorum et rectoribus ecclesiarum, pro pace, pro peste, pro infirmis qui in ipsa parochia lecto decumbunt, pro nuper defunctis, in quibus singulatim precibus plebs orationem dominicam sub silentio dicat. Sacerdos vero orationes ad hoc pertinentes per singulas admonitiones solemniter expleat. Post haec celebratur oblatio. Ait enim Apostolus : Obsecro primum omnium fieri orationes, obsecrationes, gratiarum actiones, etc.*

On ne voit pas bien dans ce texte si le prêtre attend la fin du *Pater* secret récité par les fidèles pour commencer la collecte, ou s'il dit la collecte pendant que les fidèles récitent leur patenôtre, comme ce sera l'usage au XIII^e^ siècle. De toute façon il y a dû y avoir une époque où le *Pater* était seulement la mesure d'un temps de prière silencieuse de tous, prêtre et fidèles. Cf. Jungmann, I, 600.

14. Cf. l'exposé d'ensemble de Jungmann, I, 599-605. Des textes en langue anglaise, allant du X^e^ au XV^e^ siècle, ont été publiés par Th. F. Simmons, *The Lay Folks Mass Book*, Londres, 1879, pp. 62 sq. Outre le formulaire parisien du début du XIV^e^ siècle édité par A. Gastoué dans son article *Les prières du prône à Paris au XIV^e^ siècle* (*Quest. lit. et paroiss.*, 12 (1927), 240-249), j'ai trouvé d'autres formulaires dans les manuscrits *Amiens 196* (Amiens, XIII^e^ siècle),

l'*oratio fidelium* antique et les prières du prône des rituels imprimés depuis la fin du XV^e^ siècle. Au moyen âge les prières du prône, ou plus exactement leurs « invitations », ont une importance très grande pour la formation chrétienne des fidèles : pendant des siècles c'est l'unique prière liturgique qu'ils entendent dans leur langue. Un épisode célèbre du procès de Jeanne d'Arc nous le montre : pour faire dire à la sainte une hérésie, on lui pose une question difficile : « Êtes-vous sûre d'être en état de grâce ? »; et elle répond avec une justesse chrétienne et une adresse qui confondent ses juges comme Jésus confondait les Pharisiens : « Si j'y suis, Dieu m'y garde; si je n'y suis pas, Dieu m'y mette[15] ! » Les historiens n'ont pas remarqué que Jeanne illettrée puisait de quoi vaincre les docteurs dans les prières du prône : « Nous prierons, y disait le prêtre chaque dimanche, pour ceux qui sont en état de grâce, que Dieu les y tienne jusques à la fin, et ceux qui sont en péché mortel, que Dieu les en veuille jeter hors hâtivement[16]. »

A travers tout le moyen âge la liste des invitations reste foncièrement stable. Le prêtre demande en général de prier pour l'Église, pour la paix, pour le pape, l'évêque et le clergé, pour le roi et les autorités, pour les différentes classes sociales, pour les bienfaiteurs de l'église, les femmes enceintes, les orphelins, les pèlerins et les voyageurs, les malades, les justes et les pécheurs, les défunts. Les innovations ne sont guère nombreuses et visent surtout à rendre la prière de l'assemblée présente aux besoins des temps[17]. Donnons-en deux exemples :

Jusqu'au XIX^e^ siècle les formules de prône seront unanimes à prier pour la délivrance des femmes enceintes, « afin que leur fruit reçoive le saint baptême[18] » : on a adapté là à une situation

Paris Nat. lat. 1216 (Paris, début XVI^e^ siècle) et *Paris Nat. lat. 1347* (Meaux, XV^e^ siècle) : j'espère les publier prochainement.

15. *Interrogata an sciat quod ipsa sit in gratia Dei, respondit : « Si ego non sim, Deus ponat me, et si ego sim, Deus me teneat in illa »* (*Procès de condamnation*, éd. P. Champion, I, 48).

16. *Paris Nat. lat. 1347*, fol. 292 v (Meaux). Cf. *Paris Nat. lat., 1216*, fol. 4 r : « Nous prierons ci-après pour tous ceux et celles qui sont en état de péché mortel, que Dieu par son plaisir leur veuille donner grâce de brief s'en relever et mettre dehors. Et pour tous ceux et celles qui sont en état de grâce, que Dieu leur veuille donner bonne persévérance de bien en mieux. » Formules analogues à Amiens au XIII^e^ siècle, à York au XV^e^.

17. C'est ce qui me porte à penser comme le P. Gülden que saint Pierre Canisius n'a pas dû beaucoup modifier le formulaire auquel son nom est resté attaché.

18. Cf. *Paris Nat. lat. 1216*, fol. 3 v : « ... pour toutes femmes enceintes d'enfant, que Dieu par sa sainte grâce les veuille délivrer à joie et santé de leur corps, et que le fruit qui est en elles puisse venir aux

pastorale nouvelle la prière antique pour les catéchumènes. C'est sur la nécessité du baptême pour le salut des enfants qu'insiste la prière, et la seule annonce (*praeconium* = prône) qui, en France, fut admise au prône à côté des annonces proprement ecclésiastiques est l'édit d'Henri II punissant de mort l'avortement parce qu'il empêche le baptême.

Le second exemple est moins durable. Au XV^e^ siècle l'Église est soulevée par le désir d'une vraie réforme. Cela fait modifier légèrement l'invitation à prier pour elle : à Chartres, à Autun, ailleurs sans doute, on fait prier les fidèles « pour la paix et union de notre mère sainte Église, que Notre-Seigneur par sa grâce divine la veuille toujours visiter, *réformer* et maintenir en vraie paix et union ainsi qu'il est besoin pour le salut de nos âmes[19] ». Mais bientôt la fausse réforme de Luther va empêcher qu'on parle de la vraie.

La structure générale des prières change davantage que le contenu des invitations. Nous avons vu qu'à l'époque carolingienne cette structure restait celle de nos oraisons solennelles du vendredi saint. En France et en Angleterre, on passa vers le XI^e^ ou le XII^e^ siècle à la structure suivante :

1° Énumération, en langue vulgaire, de toutes les intentions de prière pour les vivants. Cette énumération n'est coupée par aucune prière.

2° Un psaume de demande, en latin : en France c'est le psaume 122, *Ad te levavi;* en Normandie et en Angleterre, le psaume 66, *Deus misereatur.* Le psaume est récité par les clercs; pendant ce temps, les fidèles illettrés disent en silence un ou plusieurs *Pater.*

3° Au psaume le prêtre ajoute, en latin, quelques versets et une ou plusieurs oraisons.

4° Le prêtre invite les fidèles à prier pour les défunts et leur donne lecture du nécrologe.

5° Il dit ensuite le psaume *De profundis,* avec verset et oraison. Pendant ce temps les fidèles récitent des *Pater.*

Le couple Psaume-*Pater* est typique de la vie liturgique au moyen âge. Les clercs et le tout petit nombre de laïcs qui savent lire ont appris simultanément l'alphabet et la langue latine dans le psautier, et jusqu'au XIV^e^ siècle ce livre sera à la base de la vie de prière des uns et des autres. La masse des fidèles illettrés s'as-

saints fonts de baptême, tant que les sièges de Paradis en puissent être réparés et remplis. » — *Paris Nat. lat. 1212,* fol. 41 (Gastoué, p. 247) : « ... et le fruit de leur ventre amener à fonts de baptême, et que Dieu en puisse être servi, loué et honoré. » Ces formules se maintiennent dans la suite.

19. Chartres, 1490; Autun, 1503.

socie aux offices liturgiques en récitant des *Pater*, auxquels, vers le XV[e] siècle, ils mêleront des *Ave* pour en faire le Rosaire[20].

*
* *

A partir de l'invention de l'imprimerie, nous connaissons un très grand nombre de prières du prône. Essayons de retracer les lignes générales de leur histoire[21]. Elles ne subissent guère de changement notable avant le mouvement liturgique néo-gallican du XVII[e] siècle, l'étape la plus importante est sans doute le *Rituale parisiense* préparé sous l'archevêque François II de Harlay et publié en 1697 par son successeur le cardinal de Noailles[22].

Le rituel de Noailles et la plupart des autres rituels français à sa suite, tout en reconnaissant avec une parfaite netteté que les prières du prône continuent l'*oratio fidelium* antique, y introduisent plusieurs changements qui les feront peu à peu disparaître :

1° La langue des prières est accommodée au goût classique[23] : à la sève évangélique et populaire des formules médiévales[24] suc-

20. La disjonction au moyen âge entre liturgie et pastorale commande en partie l'histoire liturgique plus récente. Il n'existe pas encore d'étude d'ensemble sur cette question importante. Sur le parallélisme entre le psautier des clercs et les patenôtres des fidèles, le P. Jungmann a réuni des éléments dans son article *Das Gebet des Herrn im römischen Brevier* (*Zeitsch. für kath. Theol.*, 73 (1951), 354 sq.).

21. L'obligeance de prêtres des différents diocèses de France m'a permis d'examiner près de cent cinquante formulaires de prône. Je me limiterai ici à un tout petit nombre d'exemples.

22. Le préambule sur la sanctification du dimanche apparaît déjà un peu plus tôt, à Paris en 1654, à Luçon sous le cardinal de Richelieu.

23. Cf. La Bruyère, *Caractères*, I, 15 : « On a dû faire du style ce qu'on a fait de l'architecture; on a entièrement abandonné l'ordre gothique, que la barbarie avait introduit pour les palais et pour les temples. »

24. Pour les autorités municipales : « ... que Dieu leur donne grâce de bien gouverner la ville, pour qu'il y ait amour de Dieu, protection de la ville, profit et secours pour les gens de communes (York, XV[e] siècle; Simmons, p. 69). Pour les pèlerins : « ... que Notre-Seigneur... les ramène en leur pays au salut et profit de leur corps et de leur âme; et que pour la peine et travail de leur corps ils puissent avoir le royaume de paradis, et que nous puissions avoir part à leurs bonnes actions et eux aux nôtres » (Paris, XIV[e] siècle; Gastoué, p. 247). Pour la paix : « Prions pour la paix, que Dieu nous l'envoie du ciel à la terre, ferme et stable, comme il sait que son peuple en a besoin. Et prions mêmement pour la paix de nos cœurs, que Dieu nous l'envoie, et pour nos péchés, que Dieu nous les pardonne » (Amiens, XIII[e] siècle, manuscrit *Amiens 196*, fol. 100[r]). « ... Pour tous orphelins et orphelines, que Dieu de paradis leur soit vrai père et la glorieuse Vierge Marie leur soit vraie mère » (Chartres, 1490).

cède une belle éloquence théologique qui risque de convenir plus directement aux chrétiens cultivés qu'à la masse des fidèles.

2° Un préambule, souvent fort long, rappelle aux fidèles le devoir de sanctifier le dimanche.

3° Les invitations à la prière deviennent une énumération des fins du sacrifice et des intentions auxquelles il va être offert. On emprunte jusqu'aux tournures du *Te igitur*, en sorte que les prières du prône deviennent une anticipation et un doublet de la partie d'oblation. C'est méconnaître l'originalité traditionnelle des prières du prône [25].

4° Les prières s'étaient faites jusqu'alors après l'offertoire. On les avance aussitôt après l'évangile, pour rapprocher de la lecture évangélique le prône, ou sermon, qui fait suite aux prières. Ce changement est adopté rapidement par toutes les Églises de France, sans soulever trop de discussions.

Le commencement des prières parisiennes suffira à nous donner quelque idée du genre :

> Nous sommes ici assemblés, mes frères, en ce saint jour de dimanche, pour le sanctifier par des œuvres de piété et de religion, et principalement par le sacrifice non sanglant du Corps et du Sang de Jésus-Christ sous les espèces du pain et du vin.
>
> Nous l'offrirons pour rendre à sa divine majesté nos vœux et nos hommages comme à notre souverain Seigneur, lui qui est le Dieu éternel, vivant et véritable, pour le remercier de tous les biens que nous recevons de sa bonté infinie, pour lui demander la rémission de nos péchés, et généralement tous les secours qui nous sont nécessaires pour la santé de l'âme et la vie du corps.
>
> Nous présenterons au Père éternel, en mémoire de la Passion, de la Résurrection et de l'Ascension de Jésus-Christ son Fils, cette hostie pure et sans tache, et nous le prierons que notre sacrifice et nos vœux soient portés en la présence de sa divine majesté sur l'autel sublime du ciel, afin que nous qui en recevant le Corps et le Sang de Jésus-Christ participons à l'autel visible de la terre, nous soyons remplis de toutes sortes de bénédictions et de grâces par le même Jésus-Christ notre Seigneur.

25. Cf., à propos de la réunion de Maria-Laach, la remarque de Dom Botte : « ... les réformateurs ne tiennent pas suffisamment compte de la Tradition générale de l'Église, y compris les rites orientaux. Je n'en donne qu'un exemple. La restauration de l'*oratio fidelium* semblait à certains comporter comme contrepartie la réduction, sinon la suppression, des prières d'intercession du canon. Mais cette dualité existe dans tous les rites : il y a une *oratio fidelium* dans l'avant-messe et une prière d'intercession dans l'anaphore, celle-ci proprement sacrificielle. Prier pour le pape et l'évêque dans l'avant-messe ne dispense pas d'offrir le sacrifice pour eux. Il y a là un fait de tradition qu'on ne peut sacrifier à l'esprit de système » (*Une réunion liturgique à l'abbaye de Maria-Laach*, dans *Quest. lit. et paroiss.*, 32 (1951), 222).

Vous devez, mes frères, vous approcher de cet autel avec respect et avec confiance, pour y présenter par nos mains cette divine hostie, et pour y être vous-mêmes offerts avec elle et avec toute l'Église : car c'est Jésus-Christ tout entier, c'est-à-dire le Chef et les membres, qui l'offre à son Père comme souverain prêtre, et qui y est offert comme victime avec tous les fidèles qui combattent encore sur la terre et avec tous les saints qui règnent dans le ciel...

La splendeur de la langue et de la théologie nous impressionnent, mais on leur a sacrifié les exigences de la pastorale et le sens de la tradition authentique.

Le grand siècle sera suivi bientôt d'une complète décadence. Si la multiplication des *Livres d'Église*, ancêtres de nos missels des fidèles, permet en certaines régions de faire réciter les deux psaumes du prône par toute l'assemblée, la longueur du prône du XVII[e] siècle, la longueur aussi du nécrologe font désirer presque partout qu'on abrège les prières : à côté du *grand prône* apparaît un *petit prône*, où *Pater* et *Ave* remplacent définitivement les psaumes et où les invitations du prêtre se trouvent condensées dans le style de la dévotion moderne. Le mouvement de décadence ira en s'accentuant à travers le XIX[e] siècle, comme en témoignent les textes réunis par J.-P. Migne dans son *Rituel des rituels*[26] : grand et petit prône se sont encore abrégés, et l'on ne

26. 2 vol., Paris, 1866. Un certain nombre de diocèses ont simplement continué à se servir de leur rituel d'avant la Révolution. D'autres ont adopté des prières entièrement nouvelles. Les plus curieuses sont probablement celles de Marseille (1857), qui répartissent les différentes prières du chrétien en six catégories : « Mes frères, nous sommes assemblés en ce lieu : 1° Pour adorer Dieu (on récite alors les actes d'adoration, de remerciement et d'offrande). 2[e] Mes frères, vous êtes ici assemblés pour être instruits (Je crois en Dieu, acte de foi). 3° Mes frères, vous êtes ici assemblés pour apprendre les commandements (commandements de Dieu et de l'Église, actes d'espérance et de charité). 4° Nous sommes ici assemblés pour demander pardon à Dieu de tous nos péchés (Je confesse à Dieu, acte de contrition, *Misereatur, Indulgentiam*). 5° Nous sommes ici assemblés, mes frères, afin de prier pour la conversion des infidèles, des hérétiques, des schismatiques et des pécheurs catholiques... (Notre Père) et nous y ajouterons ensuite la salutation de l'ange afin d'obtenir plus facilement, par l'intercession de la Sainte Vierge, ce que nous demandons à Dieu. 6° (*De profundis* pour les défunts). »

Voici, pris au hasard, un formulaire actuellement en vigueur :

« Au nom du Père... Chrétiens, mes frères, nous sommes ici assemblés pour sanctifier le jour du Seigneur par des œuvres de piété et de religion, et principalement par la célébration du saint Sacrifice de la messe.

« Nous offrirons à Dieu cet adorable sacrifice du Corps et du Sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ pour la sainte Église notre Mère, pour

dit plus guère le grand qu'une fois par trimestre. A la fin du siècle, les grandes villes abandonnent complètement l'antique tradition, qui se perpétue dans les campagnes; depuis 1940, elle semble menacée d'y disparaître également.

*
* *

Depuis qu'on célèbre le saint sacrifice en notre pays, on n'a pas cessé d'y faire, entre les lectures et la grande Eucharistie du canon, des prières communes de tous les fidèles pour les besoins de l'Église et pour tous les hommes. La Tradition et l'expérience pastorale des siècles nous invitent à ne pas détruire les prières du prône et à désirer que tous les diocèses qui les ont conservées les rajeunissent et en refassent une prière vraie de l'assemblée chrétienne pour l'Église universelle et la conversion de tous les hommes : « Cela est bon et agréable aux yeux de notre Sauveur Dieu, qui veut que tous les hommes soient sauvés. »

Et si le Siège Apostolique envisageait une réforme du missel romain, peut-être pourrait-on soumettre à sa sagesse un regroupement des prières qui, dans la messe actuelle, répondent à l'exhortation de l'Apôtre : les prières d'intercession du canon restant sans changement, une *oratio fidelium* ordinairement assez courte, placée entre l'actuel *Oremus* et l'antienne de l'offertoire, permettrait de supprimer les collectes secondaires autres que les mémoires, les prières de Léon XIII et éventuellement le *Kyrie*, qu'on intégrerait à l'*oratio fidelium* restaurée.

notre Saint-Père le Pape, pour Monseigneur notre Évêque et pour tous les pasteurs de l'Église.

« Nous recommanderons à Dieu, avec une particulière insistance, le recrutement et la sanctification du clergé, l'éducation chrétienne de la jeunesse, la persévérance des justes, la conversion des pécheurs et le salut des infidèles.

« Nous prierons pour la paix des peuples et pour la prospérité de notre patrie et nous confierons à Dieu tout-puissant les intérêts spirituels et temporels de notre paroisse.

« (Notre Père, Je vous salue, quelques invocations à des saints.)

« Prions aussi pour les fidèles trépassés, principalement pour ceux qui sont inscrits au Nécrologe, et demandons à Dieu qu'il daigne abréger leurs souffrances et les admettre auprès de lui dans la lumière et dans la paix. »

(*De profundis*, verset et oraison.)

Quand il y a sermon, les invitations sont les suivantes :

« Prions, mes frères, le Dieu tout-puissant pour l'Église et son clergé, pour nos séminaires et nos écoles, pour notre patrie, pour notre paroisse et tous nos intérêts spirituels et temporels.

« (Notre Père, Je vous salue, invocations.)

« Prions aussi pour les fidèles trépassés, principalement pour ceux qui sont inscrits au Nécrologe. *De profundis*, etc. »

L'expérience des livres diocésains allemands et du P. Gülden, et inversement la monotonie de nos prières du prône, inviteraient à créer plusieurs types d'*oratio fidelium*, variables suivant les temps de l'année ou l'importance des fêtes et des jours liturgiques[27] : ordinairement une litanie brève, qui ne serait pas toujours la même, et où l'assemblée répondrait à chaque intention : « Seigneur, ayez pitié », « Nous vous en prions, Seigneur », ou quelque formule analogue; aux grandes fêtes peut-être, des oraisons solennelles qui n'auraient pas nécessairement tout le déploiement de celles du vendredi saint. Tant la litanie que les oraisons solennelles devraient comporter une série *ad libitum* où les évêques pourraient puiser des demandes impérées et les curés des demandes occasionnelles, ou propres à leur paroisse : il est normal, par exemple, qu'une paroisse de campagne prie habituellement pour les fruits de la terre, qu'une paroisse côtière recommande au Seigneur ceux qui sont en mer, et l'histoire des prières du prône nous montre qu'il en a toujours été ainsi.

Les liturgistes sont les serviteurs qui déploient devant la sainte Église les trésors qui lui appartiennent : c'est à elle d'en déterminer l'usage.

Pierre-Marie Gy, O. P.

27. Gülden, *art. cité*, pp. 348 sq. De nouveaux livres diocésains ont encore paru depuis.

LES OFFICES DU DIMANCHE SOIR

Les offices du dimanche soir posent un problème pastoral aigu. Les curés se plaignent de les voir presque totalement abandonnés. Les fidèles y trouvent peu d'intérêt, et c'est une des principales causes de cet abandon. Il est certain que trop souvent on se contente de répéter chaque dimanche le même ensemble : vêpres (ou plus souvent complies), chapelet, bénédiction du Saint-Sacrement. A quoi il faut ajouter parfois, surtout en Carême, un sermon. Cet ensemble est souvent plus long que la messe, et il est beaucoup plus monotone : car les textes de la messe se renouvellent; en outre, ils sont traduits et commentés dans les missels que possèdent des fidèles de plus en plus nombreux. Qu'on ajoute à cela que la messe, elle, est strictement obligatoire : on s'étonnera moins que ce soit 1/50e ou 1/100e seulement des assistants à la messe qui reviennent aux offices du soir.

On ne peut se résigner à cette situation. Si l'Église n'a jamais imposé aux baptisés la participation à un office du soir (et surtout à *tel* office du soir), on ne peut accepter de gaîté de cœur que le plus grand nombre des pratiquants et des communiants réduisent la sanctification du jour du Seigneur, sauf pour deux ou trois grandes fêtes, à la messe du matin (ou, de nos jours, à la seule messe du soir). Il est vrai que l'horaire des offices du soir est difficile à établir pour contenter tout le monde : jeunes et vieux, sportifs et amateurs de cinéma, mères de famille et retraités. Alors que la multiplication des messes, surtout dans les grosses paroisses de ville, permet aux fidèles de choisir leur heure, selon leurs goûts, leurs besoins de repos, etc.

Mais si vraiment l'horaire paroissial ne permet pas à une famille d'assister à l'office du soir, ne peut-on souhaiter qu'elle sanctifie le Jour du Seigneur par une prière plus longue et plus solennelle, en famille? Les suggestions qui suivent sont donc destinées à la fois aux pasteurs et aux responsables des prières de groupe (familles, mais aussi troupes scoutes, équipes d'Action catholique, pensionnats, hameaux ou villages sans prêtre résidant, office du soir en récollection, etc.).

I. — Agencement

Aux offices stéréotypés dont on peut critiquer la monotonie, nous ne prétendons pas substituer d'autres offices également stéréotypés. Les laïcs ne sont pas des moines ni des prêtres, tenus à observer rigoureusement l'ordonnance des offices contenus dans les livres liturgiques. Si nous classons l'exposé qui suit selon quelques catégories, cela ne signifie pas que celles-ci soient séparées par des cloisons étanches.

Ce qui suit a pour but d'énumérer des *éléments* d'offices du soir, que chacun pourra agencer à sa guise, de façon cependant à respecter les lois de rythme et d'alternance entre la parole, le chant et le silence, la prière du célébrant et celle du peuple, etc., qui sont les lois mêmes, psychologiques et traditionnelles, de toute célébration[1].

Si nous parlons ici du chapelet ou du salut, ce n'est pas que tout office du soir doive obligatoirement leur faire une place. Il n'est pas nécessaire que chaque dimanche l'office se déroule selon la même ordonnance.

II. — Lectures bibliques

Ces lectures peuvent occuper la première partie de la cérémonie (on aura cependant avantage à les faire précéder d'un chant ou d'un morceau d'orgue pour créer une atmosphère de prière).

Il est bon, à la fois pour soutenir l'intérêt et pour procurer une véritable culture biblique, de pratiquer la *lecture continue*. Il ne s'agit pas forcément de lire un livre biblique du début à la fin. Mais on évitera les lectures trop morcelées et dispersées qui font croire aux fidèles (beaucoup se l'imaginent en effet, à cause des péricopes du missel) que la Bible est un recueil de morceaux choisis.

On pourra s'inspirer, pour l'ordre et la distribution de ces lectures, de la *Bible familiale et liturgique* de l'abbé Lanquetin (éd. Desclée et Cie), ou du *Bréviaire des fidèles* du P. Henry (éd. Labergerie). En gros, cette distribution est la suivante :

Septuagésime et début du Carême : Genèse.
Fin du Carême : Exode, Jérémie.
Temps pascal : Actes, Apocalypse, Épîtres catholiques.

1. Voir *La Maison-Dieu*, n° 20 : « La célébration paroissiale. »

Après la Pentecôte : Samuel et Rois, Livres sapientiaux, Maccabées, petits prophètes.

Avent : Isaïe.

De Noël à la Septuagésime : saint Paul.

Mais à l'intérieur de ce cadre il faut choisir. Par exemple, pour le temps pascal, les Actes fournissent à eux seuls une lecture plus que suffisante, de même que l'Apocalypse une autre année. Pour saint Paul, une seule grande épître peut facilement occuper six ou sept dimanches.

On lira des péricopes assez longues : une ou deux pages de texte, formant un ensemble, éveillent l'attention mieux que dix lignes.

La lecture sera lente, la ponctuation bien marquée. Nos lectures bibliques à la messe ne portent guère, parce qu'elles sont à la fois trop limitées (ce qui ne dépend pas de nous) et trop rapidement expédiées.

Il est indispensable d'éclairer la lecture par un court avant-propos, replaçant la péricope dans son contexte littéraire et historique. Cette introduction ne doit pas se transformer en une homélie, qui déflorerait l'intérêt de la lecture et lasserait déjà l'attention. Elle peut orienter cependant, en quelques mots, l'interprétation spirituelle de la lecture. Mais c'est *après* la lecture qu'aura lieu l'homélie proprement dite : commentaire spirituel et moral, application à notre temps du texte qui a été lu.

Le texte aura été préparé : il ne faut pas hésiter à couper quelques lignes qui font digression, ou à expliquer au passage une expression ou une allusion difficile.

III. — Les Vêpres

Il est assez surprenant de voir avec quelle facilité, dans un nombre considérable de paroisses, on a purement et simplement supprimé les vêpres, en les remplaçant par les complies... ou par rien du tout.

Nous ne prétendons certes pas que l'assistance aux vêpres s'impose comme l'assistance à la messe (on trouve encore des examens de conscience qui perpétuent cette confusion déplorable); ni que l'assistance à des vêpres, intégrales ou tronquées, mais que jamais aucune catéchèse n'est venue éclairer, ait une valeur en soi. Il y a une fidélité à la « tradition » qui n'est pas autre chose que paresse et routine.

Nous prétendons seulement deux choses : d'abord que les vêpres seraient moins dédaignées si on avait, en leur faveur, dé-

pensé la centième partie du zèle et de l'ingéniosité qu'on a très heureusement déployés un peu partout en faveur de la messe; ensuite que la suppression pure et simple des vêpres est une solution anachronique, en un temps où les fidèles savourent si fortement la prière inspirée, où se multiplient les *Bréviaires des fidèles* et les initiations bibliques.

La récente édition du missel *Pour prier ensemble* ne contient que le texte latin, sans la moindre traduction ou explication, des vêpres et complies du dimanche, et des chants du salut. C'est aller au rebours de l'éducation liturgique, puisqu'on semble n'envisager que deux possibilités : le chant purement machinal de ces pièces inintelligibles, ou leur suppression radicale.

Les vêpres ne sont pas obligatoires pour les fidèles, c'est l'évidence même. Mais d'autre part leur usage traditionnel (rappelé encore par l'encyclique *Mediator Dei*[2]) est une indication de l'Église que nous ne pouvons pas négliger. Nous sommes donc libres de surseoir, provisoirement ou définitivement, à l'exécution intégrale et liturgique des vêpres, mais pourquoi ne pas en profiter pour donner à nos fidèles le sens de la louange divine et des psaumes?

On pourra donc remplacer la célébration routinière par une catéchèse biblique et liturgique.

Dimanche après dimanche, à petites doses, on pourra donc expliquer : l'origine et le sens de l'office, des heures, des psaumes.

On pourra ensuite — ou concurremment — expliquer les psaumes des vêpres, mais sans se limiter à eux : on pourrait ainsi expliquer le psaume 21 au temps de la Passion, le psaume 117 au temps pascal, le psaume 84 au temps de l'Avent, les psaumes 8, 23 ou 131 au temps de Noël, le psaume 44 pour une fête de la Sainte Vierge.

2. « En cette matière, il n'y a donc rien de prescrit pour les laïcs; cependant, il est extrêmement souhaitable qu'en les récitant ou en les chantant, ils s'associent de fait, chacun dans leur paroisse, aux prières qui y ont lieu dans la soirée. Nous vous exhortons vivement... à ne pas laisser se perdre cette habitude et, là où elle s'est perdue, à la rétablir autant que possible. On y arrivera très fructueusement si, non content d'apporter à la célébration des vêpres la dignité et l'éclat qui leur conviennent, on cherche les divers moyens d'y intéresser la piété des fidèles.

« ... Grande est la douleur qui remplit notre âme à voir la manière dont, de nos jours, le peuple chrétien passe son après-midi les jours de fête. On remplit les lieux de spectacles et d'amusements publics, bien loin de se rendre, comme il conviendrait, aux édifices religieux. Tous, au contraire, doivent venir à nos temples pour y entendre enseigner la vérité de la foi catholique, pour y chanter la louange de Dieu, pour y recevoir du prêtre la bénédiction eucharistique... » (Éd. du Vitrail, §§ 142 et 144).

Il convient de ne pas expliquer les psaumes comme si c'étaient de simples lectures instructives. Ce sont des prières et des chants, que les fidèles doivent assimiler personnellement. Après avoir donné le sens général du psaume, dans son acception littérale, puis selon l'usage qu'en fait la prière chrétienne, après en avoir indiqué les principales divisons, lu enfin sa traduction intégrale, brièvement glosée, on peut en assurer l'exécution d'une manière très simple, qui n'exige, aux mains des fidèles, aucun texte. On leur donne une antienne en français (courte et bien rythmée, qu'ils doivent pouvoir retenir facilement et d'ailleurs qu'on leur fait répéter deux ou trois fois). Puis on lit la traduction française du psaume et, après un groupe de versets (se régler sur les strophes de l'hébreu), tous reprennent l'antienne. Une expérience renouvelée bien des fois, le témoignage même des intéressés, nous prouvent que les fidèles les moins préparés à la prière biblique assimilent ainsi aisément la substance spirituelle d'un psaume. Voici, en guise d'exemple, quelques antiennes proposées pour les psaumes des vêpres du dimanche (ces antiennes elles-mêmes ont besoin d'être expliquées, il va sans dire) :

Psaume 109 : *Dixit Dominus.*

Antienne : Le Seigneur dit à mon Seigneur : viens siéger à ma droite.

Ou bien : Tu es prêtre éternellement, en offrant le pain et le vin.

Psaume 110 : *Confitebor.*

Antienne : Je vous célébrerai, Seigneur, de tout mon cœur.

Ou bien : Le Seigneur miséricordieux fait mémoire de ses merveilles.

Psaume 111 : *Beatus vir.*

Antienne : Celui qui aime le Seigneur prend plaisir à lui obéir.

Ou bien : Son nom est saint et redoutable, la crainte du Seigneur est source de sagesse.

Psaume 112 : *Laudate pueri.*

Antienne : Que le nom du Seigneur soit béni pour toujours.

Psaume 113 : *In exitu.*

Antienne : Le Seigneur nous a fait sortir du pays de notre esclavage.

Psaume 113 *bis* : *Non nobis.*

Antienne : Le vrai Dieu est au ciel, il fait tout ce qu'il veut.

Ce sont là des antiennes valables *per annum*. Mais on pourra en trouver d'autres, extraites des psaumes, pour les fêtes ou les temps liturgiques.

(Notons en passant que ce procédé peut être employé pour réaliser aux messes dialoguées un *introït* en français conforme à l'esprit de la liturgie, et qui change chaque dimanche, ce qui vaut évidemment mieux que de répéter invariablement le *Judica me* et le *Confiteor*. Nous proposons en appendice une liste de ces antiennes d'introït pour chaque dimanche, à antiphoner avec le psaume propre.)

On pourra aussi, bien entendu, *chanter* les psaumes, en employant soit des cantiques-paraphrases (pris par exemple dans le recueil *Les deux Tables*, ou aux *Cantiques sur les Psaumes* de l'abbé Julien), soit des traductions françaises sur des formules psalmodiques.

Quand les fidèles connaîtront bien les psaumes en français, on pourra revenir à la psalmodie latine traditionnelle, à condition d'en expliquer les règles. Comment veut-on que les fidèles aiment chanter les psaumes de vêpres quand ils en ignorent le sens et l'origine, quand ils ne savent ni ce qu'est un accent, ni une médiante, ni une flexe ? On ne s'intéresse qu'à ce qu'on a appris autrement que par une initiation routinière et tâtonnante.

On n'oubliera pas non plus l'initiation au *Magnificat*. Les fidèles le savent par cœur et le chantent volontiers. Cela ne veut pas dire qu'ils en connaissent le sens, en particulier les allusions et les origines vétéro-testamentaires.

Notons enfin, pour la catéchèse des vêpres, qu'on peut susciter de l'intérêt pour les vêpres auprès des fidèles qui aiment la messe en leur montrant le lien qui existe entre messe et vêpres : ici et là, cinq psaumes (réduits, dans la messe, à des organes-témoins); deux lectures, l'épître étant représentée par le capitule, l'évangile par le *Magnificat*, qui en est à la fois un extrait et l'abrégé (et qui bénéficie des mêmes signes de respect : station debout, signe de croix, flambeaux et encens). L'encensement de l'autel est encore un lien avec la messe. Enfin l'oraison est commune aux deux. Mais toutes ces ressemblances extérieures auront peu de prise sur les esprits si l'on n'a pas présenté la messe comme un sacrifice de louange. Si la messe est montrée exclusivement comme un sacrifice expiatoire, l'accomplissement d'un précepte ou la condition d'une communion individualiste, elle paraîtra forcément hétérogène aux vêpres.

IV. — Les Complies

Il est bien vrai que les complies sont, historiquement, comme un doublet des vêpres. Il ne s'ensuit pas que ces deux offices soient normalement interchangeables. Les vêpres consacrent la fin de la journée et le déclin du soleil. Les complies sont une prière familiale pour le coucher. Elles doivent achever la journée et se célébrer après souper, la nuit tombée.

Chanter les complies à cinq ou six heures du soir (moment qui convient aux vêpres), quand le sommeil est encore loin, c'est leur ôter beaucoup de leur saveur et de leur poésie.

La catéchèse des psaumes est ici beaucoup moins nécessaire que pour les vêpres. Non seulement on a toujours affaire aux mêmes trois psaumes, mais surtout leur sens est beaucoup plus obvie, parce que anthropocentrique. Quand on a dit que les psaumes 4 et 90 chantent la confiance en Dieu, que le psaume 133 évoque la prière ininterrompue de l'Église, on a à peu près tout dit. Les psaumes de vêpres sont plus difficiles, mais aussi beaucoup plus riches parce que théocentriques, christologiques et messianiques. C'est pourquoi le commentaire en est inépuisable et peut s'adapter à une grande variété de fêtes[3].

Mais, indépendamment des psaumes, deux éléments de complies présentent des possibilités intéressantes de renouvellement.

Il y a d'abord la *lecture spirituelle*. On sait que le *Fratres, sobrii estote* se récite comme le substitut uniforme d'une lecture qui pourrait être indéfiniment variée. Dans les monastères bénédictins de la Congrégation de France, chez les Trappistes, on lit à ce moment[4] un chapitre d'un ouvrage de spiritualité (en français). On pourrait donc placer ici la lecture biblique évoquée plus haut. Si celle-ci a déjà été faite, on se contentera d'une lecture beaucoup plus courte, en manière de bouquet spirituel, mais qui changera chaque dimanche.

Il y a ensuite l'*examen de conscience*. Le *Pater* silencieux qui précède le *Confiteor* est fait pour en assurer le loisir. Rien n'empêche de prolonger cette pause et de la remplir par un examen de conscience, énoncé à haute voix par le prêtre ou par un mili-

3. Il conviendrait cependant de rappeler parfois, à complies, que le psaume 4 peut se dire au nom du Christ mis au tombeau, — voyez les matines du samedi saint — et que le psaume 90 est le grand psaume quadragésimal.

4. Au chœur chez les bénédictins; sous le cloître chez les trappistes. L'*Adjutorium nostrum* retrouve alors son sens habituel de signal de départ.

tant désigné. On se plaint souvent d'entendre au confessionnal des accusations rudimentaires, puériles, qui mettent tous les péchés sur le même plan. Mais que fait-on pour y remédier ? On pourrait, par cette pratique d'examens de conscience progressifs, méthodiques, qui mettraient l'accent tantôt sur une vertu, tantôt sur une autre, et qui comporteraient des phases de silence pour l'adaptation personnelle, former très fructueusement la conscience des fidèles.

V. — Le Chapelet

C'est vraiment le parent pauvre de nos célébrations. Bouche-trou, transition élastique, mesurée par l'arrivée de retardataires ou la durée de la quête. On en dit, suivant les besoins, trois, quatre ou cinq dizaines rarement annoncées, jamais commentées, dévidées à toute vitesse, murmurées confusément, sans rythme, sur les tons les plus divers. On comprend que les hommes et les jeunes gens ne trouvent aucun charme à cette prière de perroquets, à ce rabâchage insipide, sans dignité et sans beauté.

On devrait se rappeler qu'il fut à l'origine le *psautier des laïcs*. Sa récitation devrait donc adopter l'allure d'une belle psalmodie. Il faudrait, au lieu de le grommeler, le chanter sur une seule note (qui peut être donnée, puis maintenue en sourdine par l'orgue ou l'harmonium) [5].

On doit signaler et faire observer de bonnes médiantes :

Pour le *Notre Père* : I^re^ partie, après *que votre règne arrive*. II^e^ partie, après *à ceux qui nous ont offensés*.

Pour le *Je vous salue* : I^re^ partie, après *Le Seigneur est avec vous*. II^e^ partie, après *pauvres pécheurs*.

Comme pour une psalmodie, on fera alterner les deux parties, la première étant dite par le côté gauche, la seconde par le côté droit, en inversant pour la dizaine suivante [6].

On pourrait aussi varier les attitudes, soit pour tous selon les mystères évoqués, soit en faisant mettre alternativement à genoux et debout, ou assis et debout, les deux « chœurs ».

A la fin de la dizaine, tous se retrouvent dans le chant du *Gloria Patri* de Lourdes (en attendant que nous ayons une traduction de la doxologie vraiment rythmée, populaire et reçue partout).

5. Sur *mi*, *fa* ou *fa* dièse.

6. Cette alternance est difficile à obtenir, preuve de l'individualisme qui règne dans la piété. Nous ne parvenons pas à admettre que la prière de nos frères est *notre* prière. Comment s'en étonner, quand on voit tant de prêtres, dans une récitation collective de l'office, s'obstiner à dire tout bas le capitule et l'oraison prononcés par l'hebdomadier ?

Avant chaque dizaine, tout le monde étant assis (sauf s'il s'agit d'un chant), une glose, une lecture ou un chant rappellera le sens profond du mystère. Nous donnons plus loin, pour chaque mystère, un choix — non limitatif — des lectures ou des prières possibles[7].

Dans ces conditions, il est vrai qu'on mettra autant de temps à bien réciter deux dizaines qu'à en bâcler cinq. Qu'on se contente donc d'une ou deux dizaines, bien dites. La qualité vaut toujours mieux que la quantité, surtout dans la prière non canonique.

VI. — Le Salut

Nous avons, en France, établi de toutes pièces, sous le nom de « Salut » la cérémonie la plus stéréotypée qui soit, alors qu'il s'agit d'une fonction où les règles liturgiques[8] nous laissent une grande liberté, et qui est censée répondre à un élan de la dévotion populaire.

On se trouve en face de deux genres de réalisations, suivant que la paroisse manque de ressources chorales, ou au contraire en est bien pourvue.

Paroisse pauvre (c'est souvent le cas des paroisses « riches », lorsque la brillante chorale n'est pas présente au salut) : on chante toujours dans le même ordre, sur des mélodies insipides à force d'être rabâchées, les mêmes motets latins : *O Salutaris*, *Monstra te esse matrem*, *Da pacem*, *Tu es Petrus*, *Tantum ergo*, *Laudate Dominum*. Tout le monde chante, car tous ces chants sont archi-connus. Mais personne ne songe plus — si on y a jamais songé — à leur signification. Le salut est un bloc erratique, sans relation avec le sacrifice de la messe, ni avec le temps liturgique. La piété est complètement émoussée par l'accoutumance. Il n'y a plus ni émotion ni beauté dans cet office prétendûment populaire.

Paroisse riche (musicalement) : les fidèles écoutent des motets peut-être fort beaux, mais inintelligibles, et souvent interminables. La participation est nulle (les *Amen* eux-mêmes peuvent être polyphoniques!). A la messe, au moins, on peut suivre dans son missel. Ici le malheureux fidèle est complètement perdu. La mu-

7. On dira sans doute : que de lectures ! Rappelons que nous ne donnons pas ici un programme-type, mais que nous faisons un large inventaire. A chacun d'y faire son choix. Nos offices du soir pèchent si souvent par monotonie et pauvreté : ne refusons pas les richesses qui nous sont offertes !

8. Nous disons « les règles liturgiques » de l'Église universelle; les règlements diocésains sont parfois plus exigeants.

sique n'est plus qu'un bruit, plus ou moins suave, plus ou moins brillant...

De toutes façons, une cérémonie privée de sève, sans aucune valeur éducative.

Comment changer cela? Rappelons d'abord que le « Salut » comporte en réalité une seule fonction liturgique véritable, réglée par les rubriques : la reposition du Saint-Sacrement, précédée de la bénédiction. Sont obligatoires : le *Tantum ergo* avec sa doxologie, le verset *Panem de cœlo* et l'oraison *Deus qui nobis sub sacramento* immédiatement avant la bénédiction.

Tout le reste est absolument libre et peut, notamment, être chanté en français. Pourquoi ne pas en profiter et faire du Salut une des cérémonies les plus vivantes et les plus attachantes de notre culte paroissial?

On peut, devant le Saint-Sacrement exposé, employer :

1° *Des lectures*[9]. Mais ici on ne peut pas lire n'importe quel texte biblique. Il faut lire des textes immédiatement doxologiques : fragments de psaumes, de cantiques, doxologies de l'Apocalypse à l'Agneau glorieux. On peut lire aussi des textes évangéliques dont la portée, en présence de notre Seigneur, devient bouleversante. Par exemple : les Béatitudes, l'entretien avec Nicodème ou la Samaritaine, le discours sur le pain de vie, le lavement des pieds, le discours à la Cène, les apparitions du Christ ressuscité.

2° *Des chœurs parlés*. Si la « messe en chœurs parlés » est à éviter, un *bref* chœur parlé, bien adapté, approprié à la fête, peut être ici très émouvant et très éducatif. Rappelons que la forme la plus naturelle du chœur parlé est... la litanie.

3° Un *examen de conscience*, si celui-ci a un rapport avec l'Eucharistie. Il pourra se confondre avec l'*amende honorable*, portant sur nos manquements au culte eucharistique et à la *charité* fraternelle qui doit en être le fruit.

4° *Une prière ou une méditation improvisée par le prêtre*. Les « heures saintes », les « veillées de prière » ont acclimaté chez nous ce genre littéraire dont nous avions trop souvent laissé le monopole aux pasteurs protestants, et qui est pourtant à l'origine de nos collectes et de nos préfaces. Précisément on fera bien de s'inspirer de celles-ci pour garder, dans ces improvisations, un minimum de style liturgique, qui préservera de la sentimentalité, de la familiarité, de la grandiloquence et de la prolixité.

5° *Des chants français*, sous toutes les formes qu'ont exposées ou exploitées par exemple l'abbé Julien ou le P. Gelineau : chorals, répons brefs, litanies, chants spirituels. Là encore, n'im-

9. Nous renvoyons encore à la note 7.

porte quel chant n'est pas en situation. On ne chante pas devant le Saint-Sacrement un cantique de mission sur le respect humain, ou sur la bonne mort. Les chants de spiritualité pascale, baptismale, eucharistique; les chants de pénitence, ou de louange ou d'action de grâces, seront les plus indiqués. Un petit nombre de strophes suffisent.

6° *Des chants liturgiques de la messe*, notamment le *Sanctus* et l'*Agnus Dei*, ne sont nullement déplacés au Salut, dont ils marqueront le rattachement à la messe. De même certaines séquences : *Victimae Paschali*, *Veni, sancte Spiritus*, après un mot d'explication.

7° Des *motets de Salut* ne sont pas à exclure, loin de là, surtout ceux qui se rapportent au temps liturgique (*Rorate*, *Adeste fideles*, *Attende*, *O Filii*). Il sera bon de les faire précéder d'un mot de catéchèse, ou simplement de leur traduction, lue lentement. Combien de fidèles savent le sens de l'*O Salutaris*, du verset *Panem de cœlo* avec son allusion à la manne, du *Laudate Dominum*? (emprunté au *Hallel* que chanta Notre-Seigneur après la Cène).

8° Enfin les *acclamations*, prescrites presque partout après le Salut, seront utilisées : c'est une forme très populaire de prière collective. Mais on pourra les renouveler en les prononçant sur un ton d'acclamation, vraiment viril et joyeux. Au lieu, comme on le fait toujours, d'accentuer : « Béni *soit* !... Jésus au très Saint-Sacrement de l'autel », on accentuera : « Bé*ni* !... soit Jésus, etc. »

Pour finir, on nous permettra de signaler que le « Salut », même rénové, n'est pas la conclusion obligatoire de toute réunion de piété ou de toute prédication de retraite, ou de toute paraliturgie. Il y a souvent une véritable désinvolture — à l'égard des règles liturgiques ou des règlements diocésains, comme à l'égard de l'Eucharistie elle-même — dans la facilité avec laquelle on multiplie les Saluts, parfois dans une même journée, à l'intérieur de certaines paroisses ou de certains établissements religieux.

Si d'ailleurs on ne se contente plus de Saluts tout faits, si chaque Salut exige un petit effort d'invention et d'assemblage, cet abus disparaîtra de lui-même.

VII. — Les paraliturgies

Les paraliturgies sont devenues la bête noire de certains liturgistes ou grégorianistes, qui d'ailleurs mettent sous ce nom, afin de les pourfendre plus aisément, toutes les extravagances possi-

bles. Il est vrai aussi que certains ont prêté le flanc à ces critiques par leurs fantaisies.

Nous nous contenterons de dire que toutes les célébrations que nous venons d'évoquer constituent autant de paraliturgies, auxquelles on ne peut reprocher de mettre en danger la liturgie, puisque nous les réservons aux offices du soir, dont la composition reste libre. Si les paroissiens jouissent habituellement de ces paraliturgies, sobres et d'inspiration liturgique, il ne sera pas nécessaire — sinon en des circonstances très particulières et très rares — de « monter » des célébrations à la mise en scène compliquée.

VIII. — Du silence

Les paroissiens qui retournent à l'église le dimanche soir viennent y rechercher le recueillement et la prière. Toutes les formules que nous avons énumérées satisferont ce besoin, si on prend soin d'y ménager des moments de silence.

Sans doute la liturgie proprement dite ne laisse plus beaucoup de place au silence, bien que le nouveau rite de la nuit pascale amorce sur ce point, comme sur tant d'autres, une renaissance bienfaisante.

Mais lorsque nous sommes libres de composer à notre guise une célébration, n'oublions pas cet élément essentiel. Après une lecture, le chant d'un psaume, et surtout devant le Saint-Sacrement exposé (exposé à quoi, sinon à notre adoration ?), ménageons des temps relativement longs de silence total qui, préparés par les chants ou les lectures qui précèdent, ne seront pas des temps morts, des trous, mais au contraire des sommets, des instants de plénitude, dans la prière paroissiale et familiale. Si tant de chrétiens préfèrent aller prier à l'église en dehors des offices, n'est-ce pas parce que ceux-ci les fatiguent par un enchaînement implacable de prières, de chant, d'allocutions et de morceaux d'orgue ? Le soir surtout, on a soif de recueillement et de silence. La célébration du soir doit être un portique ouvert sur la nuit et sa paix bienfaisante.

A.-M. Roguet.

Lectures pour le Rosaire

Mystères joyeux

Annonciation : Genèse, 3, 14-15. — Luc, 1, 26-38 (25 mars). — Isaïe, 7, 10-15 (Épître du mercredi des quatre-temps de décembre). — Isaïe, 11, 1-5 (Épître du vendredi des quatre-temps de décembre).

Visitation : Luc, 1, 39-47 (Évangile du 2 juillet). — Cantique, 2, 8-14 (Épître du 2 juillet). — Matth., 11, 2-10 (Évangile du IIe dimanche de l'Avent). — Jean, 1, 19-28 (Évangile du IIIe dimanche de l'Avent). — Isaïe, 49, 1-3, 5-7 (Épître du 24 juin). — *Benedictus* (Luc, 2, 68-79).

Nativité : Matth., 1, 18-21 (Évangile du 24 décembre). — Luc, 2, 1-14 (Évangile de la messe de minuit). — Luc, 2, 15-20 (Évangile de la messe de l'aurore). — Jean, 1, 1-14 (Évangile de la messe du jour). — (Épîtres de ces mêmes messes.)

Présentation au Temple : Luc, 2, 22-32 (Évangile du 2 février). — Luc, 2, 33-40 (Évangile du 30 décembre, Évangile du dimanche dans l'octave de Noël). — Jean, 8, 12-20. — *Inviolata.* — Psaume 83.

Recouvrement au Temple : Luc, 2, 42-52 (Évangile de la Sainte-Famille). — Luc, 19, 41-47 (Évangile du IXe dimanche après la Pentecôte; zèle de Jésus pour le Temple). — Jean, 7, 14-18 et 25-29.

Mystères douloureux

Agonie : Récit à prendre dans la Passion. — Prédictions de la Passion, Matth., 16, 21-23. — Psaume 42. — 2 Samuel, 15, 30-32; 16, 5-13 (Montée de David au mont des Oliviers). — Matth., 21, 33-44.

Flagellation : Phil., 2, 5-11 (Épître du dimanche des Rameaux). — Hebr., 9, 11-15 (Épître du dimanche de la Passion). — Psaume 37. — Isaïe, 62, 11, et 63, 1-7 (Épître du mercredi saint). — 1 Petr., 2, 19-24.

Couronnement d'épines : Jean, 18, 33-37 (Évangile du Christ-Roi). — Isaïe, 53. — Psaume 68.

Portement de croix : 1 Petr., 2, 21-25 (Épître du IIe dimanche après Pâques). — Jean, 12, 24-26 (Évangile du 10 août). — Matth., 16, 24-27 (Évangile du 30 mai). — Marc, 8, 34-38.

Crucifiement : Récit à prendre dans la Passion. — Psaume 21. — *Vexilla Regis* (vendredi saint). — *Stabat Mater* (Sept-Douleurs). — *Pange lingua... certaminis* (vendredi saint). — Jean, 3, 1-15 (Évangile du 3 mai). — Jean, 19, 31-37 (Évangile du Sacré-Cœur et du Précieux Sang). — Jean, 12, 31-36 (Évangile du 14 septembre). — Jean, 19, 25-27 (Évangile du 15 septembre). — Prière *O bon et très doux Jésus.*

MYSTÈRES GLORIEUX

Résurrection : Tous les textes de Pâques et jours suivants. — Psaume 21 (dernière partie). — Psaume 16. — Psaume 117 (fragments). — 1 Cor., 15, 1-10 (Épître du IIe dimanche après la Pentecôte). — 1 Cor., 15, 51-57 (Épître du 2 novembre). — Rom., 6, 3-14. — *O Filii.*

Ascension : Tous les textes de la fête. — Eph., 2, 4-8. — Eph., 4, 7-13. — Psaume 109. — Psaumes 23, 46. — Jean, 3, 11-17. — Col., 3, 1-4.

Pentecôte : Tous les textes de la fête, Actes, 1, 4-8; 12-14; 2, 12-41. — *Veni Creator.* — *Veni Sancte Spiritus.* — Chant de l'unité. — Cantiques à l'Église. — 1 Cor., 12- 2-11 (Épître du Xe dimanche après la Pentecôte). — Rom., 7, 12-7 (Épître du VIIIe dimanche après la Pentecôte).

Assomption : Introït, Épître et Évangile de la fête nouvelle, ou de la fête ancienne, du 15 août. — Luc, 11, 27-28 (Évangile du Commun de la Sainte Vierge). — Proverbes, 8, 22-35 (Épître du 8 décembre). — Psaumes 16 (de la Résurrection), 23 et 46 (de l'Ascension). — Cantique d'Anne (1 Rois, 24, 1-10). — Cantique des cantiques, 3, 8-14.

Couronnement de la Vierge : Psaume 44. — *Ave Regina Coelorum.* — *Salve Regina.* — Apocalypse, 11, 19; 12, 1 et 10 (Évangile du 11 février). — Marc, 3, 31-35.

Introïts en français pour messes dialoguées

Ier dimanche de l'Avent

Vers vous, j'élève mon âme,
En vous je mets ma confiance (Ps. 24).

IIe dimanche de l'Avent

Le Seigneur va venir
Pour sauver tous les peuples (Ps. 79).

IIIe dimanche de l'Avent

Soyez joyeux dans le Seigneur,
Car le Seigneur viendra bientôt (Ps. 84).

IVe dimanche de l'Avent

Cieux, répandez votre rosée,
Que la terre enfante un Sauveur (Ps. 18).

Vigile de Noël

Le Seigneur va venir aujourd'hui,
Et demain vous verrez sa gloire (Ps. 23).

Messe de minuit

Le Seigneur dit : Tu es mon Fils,
Je t'ai engendré aujourd'hui (Ps. 2).

Messe de l'aurore

La lumière aujourd'hui nous inonde,
Parce que le Seigneur est né (Ps. 92).

Messe du jour

Un enfant nous est né,
Un fils nous est donné (Ps. 97).

Saint Étienne

Leurs chefs ont parlé contre moi,
Les méchants m'ont persécuté (Ps. 118).

Saint Jean

Le Seigneur l'a rempli
De l'esprit de sagesse (Ps. 91).

Saints Innocents

Les tout-petits, Seigneur,
Ont chanté vos louanges (Ps. 8).

Dimanche dans l'Octave de Noël

Au milieu du silence, au milieu de la nuit,
La parole est venue du ciel (Ps. 92).

Circoncision

Un enfant nous est né,
Un fils nous est donné (Ps. 97).

Saint Nom de Jésus

Au seul nom de Jésus,
Que tout genou fléchisse (Ps. 8).

Épiphanie

Voici qu'il apparaît,
Le Seigneur souverain (Ps. 71).

Sainte Famille

Que ton Père et ta Mère
Soient transportés de joie (Ps. 83).

IIe dimanche après l'Épiphanie

Que le monde entier vous adore,
Qu'il chante un psaume à votre nom (Ps. 65).

Autres dimanches après l'Épiphanie

Tous les anges, adorez Dieu.
Toute l'Église se réjouit (Ps. 96).

Septuagésime

Dans mon tourment, j'ai prié le Seigneur.
(De son saint temple, il entendit ma voix) * (Ps. 17).

Sexagésime

Levez-vous, Seigneur, dormez-vous ?
Pourquoi détourner votre face ? (Ps. 43).

Quinquagésime

Seigneur, vous êtes mon refuge,
Seigneur, vous êtes mon berger (Ps. 30).

I^er^ dimanche de Carême

Invoquez le Seigneur, il vous exaucera (Ps. 90).

II^e^ dimanche de Carême

Souvenez-vous de vos bontés, Seigneur.
(Ne laissez pas nos ennemis nous vaincre) * (Ps. 24).

III^e^ dimanche de Carême

Mes yeux sont fixés sur le Seigneur.
(J'attends, du Seigneur, la délivrance) * (Ps. 24).

IV^e^ dimanche de Carême

Réjouis-toi, Jérusalem !
Vous qui l'aimez, rassemblez-vous (Ps. 121).

Passion

Jugez-moi, ô mon Dieu,
Délivrez-moi de la violence (Ps. 42).

Rameaux

Ne vous éloignez pas, Seigneur,
Défendez-moi, délivrez-moi (Ps. 21).

Jeudi saint

Il faut nous glorifier dans la croix de Jésus,
Car c'est lui qui nous a sauvés (Ps. 66).

Pâques

Je suis ressuscité,
Et je suis avec vous,
Alleluia ! alleluia ! (Ps. 138).

* On peut ne pas employer la phrase mise entre parenthèses.

Lundi de Pâques

Le Seigneur vous a conduits
Au pays du lait et du miel,
Alleluia ! alleluia ! (Ps. 104).

Quasimodo

Comme des enfants nouveaux-nés,
Désirez le lait sans mélange,
Alleluia ! alleluia ! (Ps. 80).

II^e^ dimanche après Pâques

La bonté du Seigneur
Remplit toute la terre,
Alleluia ! alleluia ! (Ps. 32).

III^e^ dimanche après Pâques

Poussez vers Dieu des cris de joie,
Toute la terre, alleluia ! (Ps. 65).

IV^e^ dimanche après Pâques

Adressez au Seigneur le cantique nouveau.
Il a fait des merveilles, alleluia ! (Ps. 97).

V^e^ dimanche après Pâques

Annoncez-le jusqu'au bout de la terre :
Le Seigneur nous a délivrés (Ps. 65).

Ascension

Hommes de Galilée,
Pourquoi regardez-vous le ciel ? (Ps. 46).

Dimanche après l'Ascension

Seigneur, écoutez ma voix :
J'ai cherché votre visage (Ps. 26).

Pentecôte

Le souffle du Seigneur
Remplit tout l'univers (Ps. 67).

Trinité

Bénie soit la Trinité sainte,
Et gloire à sa miséricorde (Ps. 8).

Fête-Dieu

Il nous a nourris de froment,
Il nous a rassasiés de miel (Ps. 80).

Dimanche après la Fête-Dieu

Le Seigneur est mon protecteur :
Il m'a sauvé parce qu'il m'aime (Ps. 17).

Sacré-Cœur

Les pensées de son cœur
Embrassent tous les hommes (Ps. 32).

Dimanche après le Sacré-Cœur

Ayez pitié de moi,
Car je suis seul et pauvre (Ps. 24).

IV^e^ dimanche après la Pentecôte

Le Seigneur est ma lumière,
Le Seigneur est mon salut (Ps. 26).

V^e^ dimanche après la Pentecôte

Ne m'abandonnez pas,
O Dieu de mon salut (Ps. 26).

VI^e^ dimanche après la Pentecôte

O Seigneur, sauvez votre peuple
Et bénissez votre héritage (Ps. 27).

VII^e^ dimanche après la Pentecôte

Tous les peuples du monde,
Acclamez le Seigneur (Ps. 46).

VIII^e^ dimanche après la Pentecôte

Dans votre Temple, ô Dieu,
Nous avons éprouvé votre miséricorde (Ps. 47).

IX^e^ dimanche après la Pentecôte

Voici que Dieu me vient en aide,
Le Seigneur est mon défenseur (Ps. 53).

X^e^ dimanche après la Pentecôte

Jetez vos soucis au Seigneur,
Et lui-même vous nourrira (Ps. 54).

XI^e^ dimanche après la Pentecôte

Dieu nous abrite dans son temple
Pour que nous ayons un seul cœur (Ps. 67).

XII^e^ dimanche après la Pentecôte

O Dieu, venez à mon secours,
Repoussez tous mes ennemis (Ps. 69).

XIII^e^ dimanche après la Pentecôte

Regardez, Seigneur, votre alliance,
N'abandonnez pas vos enfants (Ps. 73).

XIV^e^ dimanche après la Pentecôte

Regardez-nous avec bonté,
Voyez le visage du Christ (Ps. 83).

XV^e^ dimanche après la Pentecôte

Inclinez vers moi votre oreille,
J'espère en vous, délivrez-moi (Ps. 85).

XVI^e^ dimanche après la Pentecôte

Ayez pitié de moi, Seigneur,
Car vous êtes doux et patient (Ps. 85).

XVII^e^ dimanche après la Pentecôte

Seigneur, vous êtes juste et droit.
Ayez pitié de vos enfants (Ps. 118).

XVIII^e^ dimanche après la Pentecôte

Seigneur, donnez la paix
A ceux qui vous attendent (Ps. 121).

XIX^e^ dimanche après la Pentecôte

Je suis le salut de mon peuple,
Je serai toujours leur Seigneur (Ps. 77).

XX^e^ dimanche après la Pentecôte

Vous nous traitez avec justice,
Mais faites-nous miséricorde (Ps. 118).

XXI^e^ dimanche après la Pentecôte

Vous avez créé l'univers,
Seigneur, et tout vous appartient (Ps. 118).

XXII^e^ dimanche après la Pentecôte

Si vous regardez nos péchés,
Seigneur, qui tiendra devant vous? (Ps. 129).

XXIII^e^ et derniers dimanches après la Pentecôte

Je ne désire que la paix,
Je rassemblerai vos captifs (Ps. 84).

A.-M. R.

A propos de virgules

(*La ponctuation de la Préface*)

Dans notre traduction du canon de la messe, nous avions admis la ponctuation *Domine, sancte Pater, omnipotens aeterne Deus*, sans donner aucune justification[1]. Cependant, comme cela pouvait étonner certains usagers, il avait été décidé qu'on ajouterait une note dans l'édition définitive. Je m'apprêtais à la rédiger, quand parut un excellent article de Dom J. Juglar sur la question[2]. Comme il est inutile de recommencer ce qui est bien fait, je pensai qu'il suffirait de renvoyer à cet article, en y ajoutant simplement quelques compléments pour la documentation. Mais depuis lors il a paru un autre article dans la même revue, en sens diamétralement opposé, sous la signature E. V.-C.[3]. La couverture de la revue l'attribue à A. Cousin. Il y a là un problème pour les futurs bibliographes. Nous leur laissons le soin de le résoudre. Au reste, la personnalité de l'auteur importe peu. Ce qui compte, ce sont les arguments[4]. Ils ne sont peut-être pas d'un grand poids, on le verra. Mais on ne peut laisser cet article sans réponse, d'abord parce qu'il est publié dans une des meilleures revues liturgiques et que les directeurs de cette revue ont paru impressionnés par ses arguments, et ensuite parce que cet article se termine par un appel à la Congrégation des Rites pour qu'elle impose la ponctuation dite traditionnelle. C'est là un moyen un peu expéditif de clore une discussion, et il ne pèche pas par excès d'élégance. Mais passons.

La première partie de l'article vise à prouver que les lois du

1. *La Maison-Dieu*, fasc. 23, 1950, p. 37.
2. *Sancte Pater*. Note sur la ponctuation de la formule d'invocation de la préface, dans *Ephemerides liturgicae*, t. LXV, 1951, pp. 101-104.
3. *De genuina interpunctione formulae Domine sancte pater omnipotens aeterne deus. Ibid.*, t. LXVI, 1952, pp. 77-80.
4. Notons toutefois que ni le nom ni les initiales n'évoquent une personnalité qui jouisse d'une compétence particulière en matière de philologie ou de linguistique latine.

cursus imposent la ponctuation *Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus.* Je ne discuterai pas ici les idées de l'auteur sur la nature du cursus. Elles sont peut-être un peu courtes; mais on peut les accepter comme base de discussion.

L'auteur part de ce principe que le cursus ne se trouve pas seulement à la fin des phrases, ni même seulement à la fin des principaux membres d'une phrase, mais à chacun des morceaux, même très petits. Ceci est plus que contestable. Que le cursus intervienne à la fin de chacun des membres de phrase, là où il y a une véritable pause et où le chant fait intervenir une modulation, tout le monde l'admet. Si nous prenons, par exemple, une oraison, il y aura normalement trois clausules. Cependant, M. C. veut montrer par l'analyse d'une oraison, celle de prime, qu'il y a bien d'autres emplois du cursus. Notons qu'il s'agit du cursus rythmique et non du cursus métrique. Avec ce dernier, il faut une attention particulière pour arriver à des groupements donnés de longues et de brèves. Avec le cursus rythmique, au contraire, on fait des clausules sans le savoir. On ne peut donc poser en principe que toutes les formules relevées sont voulues et qu'elles répondent à une loi de la prose rythmique.

Que les formules de cursus soient souvent un pur hasard, tout le monde peut en faire la preuve. J'ai ouvert le *Codex iuris canonici* et je suis tombé par hasard sur le canon 1511, dont le contenu n'a rien de poétique ni d'oratoire. Je transcris intégralement le texte du paragraphe 1 en notant le cursus, d'après la dénomination courante. Naturellement, j'ai tenu compte, dans deux cas, de l'élision.

Res immobiles, mobiles pretiosae : cursus velox;
iur(a) et actiones : dispondaïque;
sive personales : dispondaïque;
sive reales : planus;
quae pertinent ad Sed(em) Apostolicam : tardus;
spatio centum annorum praescribuntur : dispondaïque.

Ainsi donc dans une seule phrase du *Codex* on peut compter six clausules rythmiques. Nous fera-t-on croire que les rédacteurs du Code ont voulu nous donner non seulement des textes de loi bien clairs, mais aussi un monument de prose latine? Alors il faut admettre que le cursus est là le fruit du pur hasard. Il n'y a pas de raison pour qu'il n'en soit pas de même dans les oraisons, en dehors des cadences.

Que les clausules ne s'imposent pas aux *minutissima membra,* on en a la preuve dans l'oraison même que M. C. a choisie et où il en découvre tant. Cette oraison commence par *Domine Deus omnipotens.* S'il faut suivre M. C. jusqu'au bout, cet incipit est vicieux. En effet, la raison principale pour laquelle M. C. re-

pousse la ponctuation de Dom Juglar, c'est que *Domine* ne constitue pas une cadence. Mais elle n'en constitue pas une non plus dans l'oraison. Juxtaposons les formules :

Domine sancte Pater,
Domine Deus omnipotens.

Deus omnipotens est vis-à-vis de *Domine* exactement dans la même relation que *sancte Pater*, celui d'une apposition. Il n'y a aucune raison d'appliquer aux deux formules un traitement différent. Si l'une est bonne, l'autre l'est aussi; si elle est mauvaise, l'autre également. D'ailleurs l'oraison *Domine Deus omnipotens* n'est pas une exception. On pourrait apporter un bon nombre de cas analogues[5].

La conclusion est claire : il est vain de chercher dans une formule de six mots trois clausules rythmiques qui se suivent sans interruption. Le cursus n'intervient obligatoirement que là où il y a une véritable pause de la voix. La virgule après *Domine* ou après *sancte* ne doit pas faire illusion. Seul un asthmatique songera à s'arrêter après ces mots. La virgule n'est pas là pour indiquer une pause, mais simplement le groupement des mots qui, en l'occurrence, est indécis. Ces six mots constituent une seule formule et ne demandent qu'une seule clausule. La théorie de M. C. relève non de la science, mais de la plus pure fantasie. Ceux qui auraient encore des doutes peuvent d'ailleurs demander l'avis de n'importe quel latiniste, la réponse qu'ils recevront les édifiera.

Il n'y a rien à retenir de la première partie de l'article. Y a-t-il quelque chose dans la seconde ?

M. C. entreprend de réfuter les arguments apportés par Dom Juglar. Ces arguments étaient de valeur inégale. Les uns étaient probants, les autres n'avaient qu'une valeur de confirmation. Or M. C. répond point par point aux arguments secondaires, d'une manière d'ailleurs purement négative et sans tenir compte de l'impression que fait leur convergence; mais il passe totalement sous silence les arguments principaux. Cette prétérition est-elle voulue ou involontaire ? Admettons la seconde hypothèse qui est la plus charitable. Dans ce cas, l'auteur n'a rien compris à l'article de Dom Juglar, ce qui n'est pas la meilleure condition pour le réfuter.

5. Ainsi, dans l'*Exultet*, la formule *Suscipe, sancte Pater, incensi huius*, etc., serait contraire aux lois du cursus, puisque *suscipe* ne constitue pas non plus une clausule. Il faudrait en dire autant des innombrables *Domine*, placés entre deux virgules, dans les préfaces et les oraisons. Un principe qui aboutit à de pareilles absurdités n'a pas à être discuté plus longuement.

Je laisse donc de côté les arguments secondaires pour m'en tenir à l'essentiel.

La ponctuation *Domine, sancte Pater, omnipotens aeterne Deus* s'appuie sur trois faits positifs :

1) *Omnipotens aeterne Deus* est une formule d'une seule venue qu'on ne peut pas dissocier.

2) *Sancte Pater* est une autre formule attestée très anciennement dans les liturgies latines.

3) On trouve les deux formules juxtaposées, sans *Domine*, en sorte que leur groupement ne peut faire aucun doute.

Le premier point est évident et il a été mis en valeur déjà au IX^e^ siècle. Le problème a donc été soulevé beaucoup plus anciennement que ne le pensait Dom Juglar. C'est Godescalc d'Orbaix qui en parle[6]. Son texte n'est peut-être pas limpide. Je résume son opinion. Godescalc estime tout d'abord qu'il faudrait supprimer *Domine*. De fait, nous trouvons très anciennement des formules sans *Domine*. Cependant, dit-il, si on veut garder *Domine*, il faut comprendre la formule comme on comprendrait cette autre : *Domine beatissime frater*. Enfin il avertit son lecteur de ne pas diviser la formule en séparant *omnipotens* de *aeterne*, sous prétexte qu'on ne peut employer deux adjectifs sans particule de liaison, car la formule *omnipotens aeterne Deus* est déjà employée par Sedulius, de même que par Gélase et Grégoire. Il s'agit évidemment des deux sacramentaires qui portent ces noms. Il rejette explicitement la ponctuation *Domine sancte, pater omnipotens, aeterne Deus*. C'est le bon sens même.

Mais cet argument ne serait pas suffisant s'il n'était corroboré par les deux autres. Ici, pour la brièveté et pour éviter les répétitions, donnons d'un coup toute la documentation utile.

Le plus ancien témoignage est celui de saint Ambroise dans le fragment de son canon, qui est l'ancêtre de notre canon romain. C'est dans le récit de l'institution, *De sacram.*, IV, 21 : « Qui pridie quam pateretur... respexit ad caelum ad te, sancte pater omni-

6. *Opusc. II* (éd. C. Lambot, p. 458) : « Sic et in *Canone, Domine* non debet dici. Sed si velis regulae supradictae illud etiam coaptare quod audis ad missam cotidie : *Domine sancte pater*, sicut et *Domine beatissime frater*, non modo inhibeo verum etiam connibeo consentio, dum tamen mihi proponenti quod sequitur exponas : Omnipotens aeterne deus, cum scilicet epitheta duo sine coniunctione simul regulariter poni nequeant ullo modo, ut asseruisse meministi Servium commentantem : *Insigne decorum*. Sed ne forte confugias ad id quasi putes distinguendum sub trina distinctione *Domine sancte, pater omnipotens, aeterne deus*, velim recolas quod ait Sedulius : *Omnipotens aeterne deus*, et in prosa quoque frequenter Gelasius et Gregorius : *Omnipotens sempiterne deus* quod... » Après *quod* il y a une lacune dans le texte.

potens aeterne Deus... » Il n'y a aucune variante dans les manuscrits, et la même formule est reprise, IV, 22, pour la consécration du calice. Aucun doute n'est possible sur la ponctuation.

Cette formule, sans *Domine*, appartient donc au plus ancien fonds de la liturgie romaine. On le retrouve dans le Sacramentaire léonien, éd. Feltoe, 70, 3; dans le *Missale gothicum* (éd. Bannister, p. 132) : « Dignum et iustum est maiestati tuae, sancte pater omnipotens aeterne Deus, laudes pio honore deferre. » Il est une formule analogue qu'on rencontre très anciennement, en Gaule et en Espagne. C'est *Sancte Pater omnipotens Deus*. On la trouve chez saint Hilaire, *De Trin.*, XII, 52 : « Ego quidem in quantum concesso hoc a te spiritu vigebo, sancte Pater omnipotens Deus... » De même dans une pièce attribuée à Priscillien (*Benedictio super fideles*, éd. Schepps, *CSEL*, 18, p. 103) : « Sancte Pater omnipotens Deus, qui... » C'est le début de la prière. La même formule se trouve dans le Gélasien, I, 86 (éd. Wilson, p. 131), au début d'une oraison. Notons aussi dans le Missel de Léofric (éd. Warren, p. 217) le début d'une *consecratio episcopi* : « Pater sancte omnipotens Deus. » Citons enfin, pour mémoire, l'expression de l'*Exultet*, qui est l'œuvre de saint Ambroise : « Suscipe, sancte Pater... »

Ce ne sont pas là des appréciations subjectives. Ce sont des faits positifs. L'appellation *sancte Pater* appartient au plus vieux fonds de la tradition euchologique occidentale, et on la trouve dès le IV^e^ siècle suivie de la formule *omnipotens aeterne Deus*, ou bien *omnipotens Deus*.

On peut après cela chercher, si l'on veut, des arguments de convenance. C'est tout à fait secondaire. L'essentiel est dans les trois faits que j'ai relevés et qui sont indéniables. Au reste, M. C. ne les a pas niés : il se contente de n'en rien dire. Peut-être cela lui avait-il échappé à la lecture de Dom Juglar. En tout cas, la discussion est ramenée sur son vrai terrain, celui de la tradition primitive, sans qu'il soit besoin de s'égarer dans le labyrinthe de théories plus ou moins fantaisistes sur le cursus.

En conclusion de l'article qui se termine, comme je l'ai dit, par un appel à un décret de la Congrégation des Rites, la direction de la revue a inséré une note. Elle estime le recours à la Congrégation inutile. Les raisons pour et contre ne pouvant clore le débat, *melior est conditio possidentis*. Notons d'abord que c'est une singulière manière d'arbitrer une discussion qui devrait rester sur le terrain scientifique. Tout ce qui s'imprime n'a pas la même valeur, et donner même poids aux arguments positifs de Dom Juglar et aux fantaisies de M. C. sur le cursus, c'est renoncer à faire preuve de jugement. Mais, de plus, invoquer le principe *melior est conditio possidentis* n'a plus aujourd'hui aucun

sens, puisque la Congrégation elle-même a adopté la ponctuation de Dom Juglar dans la préface de consécration des fonts baptismaux. Or ce n'est pas la simple reproduction d'un texte; c'est une réforme intentionnelle. Il n'y a pas de doute que, si la Congrégation adopte cette ponctuation pour ce texte, elle a bien l'intention de l'introduire aussi un jour dans la préface de la messe. De fait, la Congrégation s'est donc déjà prononcée, et lui demander un décret en sens contraire, c'est la mettre en demeure de déclarer publiquement qu'elle s'est trompée, par ignorance des lois du cursus qui viennent d'être découvertes par M. C. Cela ressemble fort à une impertinence. La note de la rédaction me paraît bien timide vis-à-vis de son nouveau collaborateur et, en tout cas, elle est insuffisante. Bien entendu, un décret de la Congrégation en cette matière n'engagerait pas l'infaillibilité de l'Église et on pourrait discuter après comme avant de la place de la virgule. Mais la Congrégation, avant d'imprimer l'Ordo de la vigile pascale, a pris assurément l'avis d'hommes compétents. L'examen de l'article de M. C. aura cet avantage qu'il convaincra tout lecteur de bonne foi que ces conseillers ont eu raison, puisqu'on n'a à leur opposer que des théories inconsistantes.

B. Botte, O. S. B.

Encore les innovations liturgiques

L'article de Dom Botte, qu'on a lu ci-dessus, attire l'attention sur une particularité bibliographique qui se remarque dans le numéro 1 de 1952 des *Ephemerides liturgicae*. Au sommaire de ce fascicule, sur la page de couverture, l'article *De genuina interpunctione...* est attribué à A. Cousin; mais, page 80, le même article est signé E. C.-V., exactement comme les *Consultationes* dont j'ai parlé dans la précédente *Maison-Dieu* (n° 29, pp. 112-115). Je suis donc fondé à attribuer ces *Consultationes* à Dom Cousin, O. S. B., qui n'a, Dieu merci, aucune attache avec la Congrégation des Rites, mais que l'on a toujours soupçonné d'être l'auteur de nombreuses réponses liturgiques dans *L'Ami du Clergé*. Je regrette que la direction des *Ephemerides* accueille de pareils procédés d'anonymat qui ont surpris la bonne foi de bien des lecteurs, et sans doute de Mgr Catherinet lui-même.

A.-G. Martimort.

Session de liturgie dans un Grand Séminaire

Prenant la parole récemment à des journées culturelles, le R. P. Pichard soulignait qu'après avoir vécu pendant quatre siècles dans une civilisation du livre, nous étions entrés dans ce qu'il appelait une *civilisation du « verbe joué »* [1], dans laquelle, à côté de l'écriture ou de la parole lointaine, la présence directe des hommes, avec tous leurs gestes, prend une importance de premier plan. Ceci explique peut-être pourquoi, de nos jours, les jeunes ne goûtent guère les longues dissertations ou les conférences académiques, mais se pressent aux « *sessions* » réunies autour d'un spécialiste avec lequel pourra s'établir un contact vivant. Ces réflexions sont particulièrement valables en matière de liturgie si l'on considère que celle-ci est une action [2], dans laquelle le but dernier n'est pas de connaître une doctrine, mais de réaliser une célébration. Des sessions d'initiation y seront des moyens d'éducation exceptionnels.

De telles sessions comportent un autre avantage : celui de réaliser l'unité d'une communauté sur les notions les plus fondamentales de la liturgie et leur application pratique. En un pareil domaine, et particulièrement en un temps de renouveau (où règne un double risque : celui d'une ignorance couverte du nom de tradition autorisant toutes les routines, et l'autre, plus grave encore, d'une recherche maladroite de nouveautés aboutissant à toutes les extravagances), on n'insistera jamais trop sur le danger des « fausses pistes » et sur la nécessité des points de départ justes [3]. Une session à laquelle participe un séminaire entier est sans

1. *Comment convaincre cette inconnue, la foule?* dans *Journées culturelles*, 15-18 janvier 1951 (Cégos, 1951), p. 93.

2. Cf. I.-H. Dalmais, O. P., *Le Mystère : introduction à la théologie de la Liturgie* (*La Maison-Dieu*, n° 14), p. 75.

3. C'est un fait que la notion même que l'on a de la liturgie est étonnamment variable. Quiconque se donnerait la peine d'aller par le monde en interrogeant clercs et laïcs obtiendrait souvent des réponses bien différentes. Improvisé naguère professeur de liturgie, j'ai commencé mon cours en faisant un referendum-sondage, dont l'une des questions demandait à chacun de préciser sa notion personnelle de la liturgie. Sur cinquante-huit réponses, vingt et une s'en tenaient au plan de la *réglementation* (« Science des rites... »); trente ajoutaient l'idée d'une *expression et d'une vie* (« Expression de la prière de l'Église... »), sept seulement allaient jusqu'à une référence au *Christ*, dont trois en entrevoyant les perspectives eschatologiques d'une *Litur-*

doute la meilleure manière d'y réaliser pour un temps une âme commune sur des bases authentiques. La seule condition est d'en confier la direction à des spécialistes qualifiés. C'est ce que nous avons fait à Poitiers grâce au concours du P. Roguet, de l'abbé Julien, d'André Cruiziat et de Robert Baguet.

Si les principes que je viens de donner sont justes, ils détruisent par le fait même toute possibilité de compte rendu valable. On peut seulement évoquer le cadre et l'atmosphère. Les « moniteurs » nous ont d'ailleurs inlassablement répété que leur seule intention était de réaliser un éveil et une première initiation : quelques problèmes et quelques principes de solution; pas de formation « assimil » à partir de trucs et de recettes...

*
* *

Les *cours doctrinaux* formaient la base. Pour ne pas faire double emploi avec les cours habituels du séminaire, le P. Roguet centra ses conférences sur la messe, l'année en cours étant, dans le diocèse de Poitiers, « l'année de la messe ». Les principaux aspects de la messe sont analysés du point de vue liturgique (et non pas dogmatique ou canonique ou historique...), à la fois théologique et pastoral. Avant chaque conférence était chantée une petite heure du bréviaire précédée d'un bref commentaire. Le P. Roguet assumait en outre la direction de la vie liturgique générale, en particulier de la messe du matin. Rien d'extraordinaire, d'ailleurs, à ce point de vue : une simple exigence d'authenticité et de beauté.

L'abbé Julien traitait, évidemment, de la théorie et de la pratique du *chant*. Nous pratiquions déjà ses « fiches ». La session est pour lui l'occasion de faire le point de la question en éclairant les choses de haut, et de situer, dans l'histoire de la musique et du chant d'église, le renouveau actuel. Chemin faisant, l'abbé Julien livre ses secrets. Quelques-uns sont inattendus, par exemple celui-ci : pour composer des chants français d'église valables, il faut d'abord s'être imprégné de grégorien... Une séance est consacrée aux *paraliturgies*, dans laquelle il explique tout simplement sa manière pratique de faire. Notations toutes simples, mais dont il est absolument nécessaire de partir pour monter des paraliturgies à la fois réussies et authentiques. Par petites équipes, sur des thèmes choisis, les séminaristes s'exercent à faire de semblables paraliturgies. Le dernier soir, une paraliturgie composée par les RR. PP. Roguet et Julien rassemble, pour une fervente veillée de prière, toute la communauté.

gie éternelle. Quelles proportions trouverait-on dans le bon peuple fidèle ?

Il revenait à André Cruiziat et à Robert Baguet de traiter de *l'expression corporelle*. La moitié des instructions environ y étaient consacrées. C'était la partie la plus « neuve » et, pour la plupart des assistants, ce fut une révélation. Avec une irrésistible force de persuasion, Cruiziat montre que nous vivons dans une civilisation de type « cérébral », où l'on ne s'occupe pas du corps. Les conséquences de cette manière de voir (si contraire au sain hylémorphisme thomiste...) sont très graves en ce qui concerne la liturgie, qui est précisément l'expression corporelle et sociale de la prière.

De nombreux exercices pratiques permettent de se rendre compte de l'état du mal et de s'initier à quelques techniques aptes à rendre à l'homme la liberté de traduire avec sa parole et avec ses gestes les sentiments profonds qu'il veut exprimer.

La partie négative est amusante et tristement convaincante. Sur huit séminaristes pris au hasard, trois ne savent pas prononcer la lettre « *u* » et ne s'en étaient jamais rendu compte; un sur deux lit mal, et il suffit de se regarder tour à tour obéir maladroitement aux indications du moniteur pour se rendre compte qu'en général on ne sait pas marcher, donner une poignée de main ou monter un escalier...

Positivement, l'exercice fondamental consiste à acquérir le libre jeu de ses muscles en apprenant d'abord à les détendre à fond (c'est la « relaxation » musculaire), puis à retrouver le sens des gestes élémentaires : se tenir debout, marcher, monter, offrir, proclamer, etc. A première vue, il semble que l'on est parfois bien loin de la liturgie. C'est pourtant à partir de cette reconstitution de gestes élémentaires authentiques, pense Cruiziat, que l'on pourra le mieux aboutir à une expression liturgique adéquate, comme on élève un monument sur une invisible infrastructure. Le célébrant réussira d'autant mieux son jeu sacré que, par une éducation préalable, il aura appris à faire des gestes vrais. Non pas, d'ailleurs, pour aboutir à une quelconque expression de sa propre personnalité, — ce serait ridicule cabotinage! — mais pour exprimer dans le style liturgique forgé au cours des siècles par le génie créateur de l'Église les sentiments profonds appelés par les différents aspects du mystère liturgique.

*
* *

Ces brèves notes rendent très mal compte de la richesse et du profit de la session. Il aurait encore fallu parler des carrefours, des discussions par petits groupes entre les cours et des irremplaçables mises au point que suscite toujours un dialogue... Au soir du troisième jour, cent quarante séminaristes et leurs pro-

fesseurs qui avaient participé à la session au milieu d'eux se déclaraient unanimement satisfaits. Le C.P.L. semble bien avoir trouvé là une excellente formule. A qui voudrait organiser de semblables sessions, je ne donnerai qu'un conseil. Qu'ils mettent à leur emploi du temps, aussitôt après, une journée de détente, car, loin d'être une agréable diversion au milieu du cours d'un trimestre, de telles journées sont l'occasion d'un travail intensif dont l'intérêt empêche de sentir le poids, mais dont on sort épuisé !...

Tandis que s'achevait la session, je me prenais à rêver de semblables assises — et pas seulement peut-être pour la liturgie... — un peu partout dans les séminaires. Des gens de compétence reconnue ayant la confiance de la hiérarchie ou même mandatés par elle, allant à travers la France entretenir un vivant dialogue avec les séminaristes et leurs maîtres, leur apportant le résultat de leurs patientes recherches, monnayant pour eux les travaux des grands congrès difficilement accessibles, apprenant eux-mêmes à mieux connaître nos problèmes et nos besoins. Qui sait s'il n'y aurait pas beaucoup à tirer de semblables contacts ? Les spécialistes qualifiés existent, les communications sont faciles, le genre plaît... sachons profiter des grâces de notre temps!

René Girault.

ERRATA

L'autel dans l'antiquité chrétienne

Les épreuves de l'important article de Mme Noële Maurice-Denis Boulet : « *L'autel dans l'antiquité chrétienne* », *publié dans* La Maison-Dieu, *n° 29 (pp. 40-59), n'avaient pu parvenir à l'auteur pour correction. Des erreurs se sont glissées ainsi dans le fascicule de notre revue. Nous prions l'auteur ainsi que nos lecteurs de bien vouloir nous excuser.*

P. 40, note 2, lire « Der christliche *Altar* ».

P. 43, note 5, lire : ἀντὶ θυσιαστηρίου.

P. 45, ligne 9, lire : *Doura*.

P. 46, ligne 16, lire : *Connolly*.

P. 46, note 13, lire : *Tchalenko*.

P. 50, ligne 1, au lieu de « porte en surélévation » (?), lire : une *forte* surélévation.

P. 57, ligne 2, lire : « ambulacre ».

P. 58, note 33, lire : « établis *au-dessus* de la confession ».

BIBLIOGRAPHIE

J. Daniélou : *Les anges et leur mission*. Coll. « Irenikon », 5. Chevetogne (Belgique), 1952; 154 pp.

La théologie classique nous a habitués à des spéculations abstraites sur la nature et la condition des anges identifiés à de pures intelligences, et force est bien de reconnaître que trop de chrétiens ont perdu la familiarité avec le monde angélique, qui fut une des caractéristiques de l'Église ancienne, héritière des traditions bibliques. C'est à cette présence des anges à la vie des hommes et aux grandes étapes de leur salut que nous introduit le P. Daniélou. Qu'on ne s'attende pas à trouver dans ces pages un traité des anges selon le mode ordinaire; l'auteur n'a pas touché aux difficiles questions de la nature des anges et de leur spiritualité qui ont cependant préoccupé les Pères. Il a pensé faire œuvre plus utile en nous livrant une riche moisson de textes qui nous découvrent des perspectives trop oubliées, mais sous-jacentes à la liturgie tout entière. Certaines pourront paraître étranges, trop imprégnées des souvenirs du paganisme et de l'hellénisme; mais à côté de quelques faiblesses que de richesses authentiquement fondées dans la Révélation, en saint Paul en particulier : les anges et la Loi, les anges et le cosmos, les anges et l'Église : les anges dans l'économie du salut, découvrant dans l'Incarnation un ordre nouveau de valeur, la fin de leur suprématie à laquelle va se substituer le service de la nature humaine assumée par Dieu. Gardiens des hommes pour les conduire à l'accomplissement de leur destinée divine les anges sont associés à tous les actes de la vie sacramentelle; ils initient progressivement leur protégé à une vie qu'il doit partager avec eux avant de le guider jusqu'à la Présence divine; amis de l'Époux, ils parent l'épouse et, au jour des noces, lors de la Parousie du Christ, leur joie sera complète. L'abondance des textes invoqués et cités par le P. Daniélou impose la valeur traditionnelle des grandes lignes de son exposé; la place faite à la liturgie reste discrète; mais n'est-ce pas que toute la mission des anges imprègne la liturgie : *In conspectu angelorum psallam tibi*.

L. Bouyer : *La Bible et l'Évangile*. Coll. « Lectio divina ». Paris, Le Cerf, 1951; 275 pp.

Aucun livre ne mérite davantage de figurer dans cette collection. C'est bien en effet le fruit d'une *Lectio divina* assidue et une introduction à cette lecture savoureuse de l'Écriture que le P. Bouyer nous livre dans ces pages, nées d'un cours sur les sources bibliques de la spiritualité chrétienne. L'utilisation sagace des résultats les mieux acquis de la critique biblique, une connaissance trop rare du judaïsme rabbinique et de la mystique juive, sont mis à profit en vue de mieux dégager les lignes de forces de la Révélation. Dès le premier chapitre se noue fermement le faisceau des composantes qu'intègre la Parole de Dieu : promesse, alliance dans la Révélation du Nom divin

et dans l'octroi de la Loi, « communion avec Yahvé, par l'adoption de ses propres pensées, par l'assimilation à ce qu'il est en lui-même et qu'il a révélé au seul Israël »; Parole créatrice enfin, capable de réaliser ses promesses. L'histoire d'Israël, les messages des prophètes comme la religion des sages explicitent ces composantes : Dieu se révèle dans son rapport avec son peuple, Justice, Miséricorde et Sainteté. Les règles et les objets du culte, l'arche surtout découvrent les retentissements spirituels qu'ils étaient susceptibles de provoquer, et dans les grandes figures de Moïse et d'Élie se laisse percevoir l'appel mystique qui fonde les spéculations du judaïsme tardif, mais qui a trouvé sa forme définitive dans la révélation plénière du « mystère » : le Christ rédempteur en qui Dieu a établi sa présence (Schekinah) au milieu de son peuple et qui est en son ascension le véritable char de feu (merkabah) qui entraîne le peuple tout entier dans le mystère inaccessible de Dieu.

Ces quelques thèmes ne donneront qu'une bien faible idée d'un ouvrage étonnamment dense et nuancé. On en peut discuter quelques traits. La perspective eschatologique est peut être trop exclusivement prédominante aux dépens de la consistance historique du peuple de Dieu. En conséquence la part faite aux courants apocalyptiques dans lesquels cette perspective s'est explicitée pourra paraître trop large. Mais, du point de vue de la pastorale liturgique, l'importance de ce livre est considérable. S'il n'est pas la « théologie biblique » qui nous manque toujours cruellement en France, il constitue une somme des thèmes majeurs de la Révélation en fonction d'une catéchèse qui culmine dans les chapitres 10 et 11 : Lumière et vie dans la Parole, l'adoption du Père et le don de l'Esprit, pour s'achever dans la mise en valeur de la psalmodie : Prière du Peuple de Dieu. On souhaite que la prédication monnaie des richesses qui ne doivent pas rester réservées à ceux qui ont la culture et les loisirs nécessaires pour fréquenter un ouvrage parfois subtil.

Dr N. Peters et J. Décarreaux : *Notre Bible, source de vie.* Coll. « Renaissance et tradition ». Bruges, Beyaert, 1943; 277 pp.
I. Kologrivof : *Le Verbe de vie.* Bruges, Beyaert, 1951; 260 pp.

Ces deux ouvrages témoignent du renouveau de valeurs trop longtemps négligées : le premier est la réédition d'une traduction qui fut quelques années avant la guerre l'un des premiers signes en notre langue d'un intérêt nouveau porté à la Bible. Malgré les développements que ce courant a pris ces années dernières et les nombreux travaux qui commencent à répondre à cette faim nouvelle du peuple chrétien, le livre du Dr Peters garde son intérêt comme première initiation à la Bible pour le lecteur formé par une culture humaniste.

L'œuvre du P. Kologrivof est par contre sans précédent. L'auteur, formé dans la tradition byzantino-slave et familier avec les Pères grecs comme avec la liturgie et les grands penseurs russes du XIXe siècle, nous présente une véritable somme christologique toute savoureuse de la méditation et de la prière des Églises d'Orient et d'Occident. Bien des perspectives pourront sembler nouvelles, qui ne sont que l'expression de la tradition la plus antique et la plus sûre, préservée parmi nous dans la liturgie des temps de Noël et de Pâques, mais insuffisamment mise en valeur par la catéchèse. C'est en dire l'intérêt du point de vue de la pastorale liturgique. On ne redira jamais assez combien celle-ci réclame la fréquentation habituelle de la tradition totale de l'Église et particulièrement de ces éléments les plus anciens, demeurés plus vivants parmi les chrétiens d'Orient. C'est une rare aubaine que l'un d'entre eux, familiarisé avec notre théologie et notre spiritualité, nous aide à les redécouvrir dans leur fraîcheur première, enrichis d'harmoniques auxquelles l'homme d'aujourd'hui est particulièrement sensible.

BIBLE DE JÉRUSALEM : *Lévitique* (trad. de Cazelles); *Isaïe* (trad. d'Auvray-Steinmann); *Jonas* (trad. de Feuillet); *Proverbes* (trad. de Duesberg-Auvray); *Cantique des cantiques* (trad. de Robert); *Tobie* (trad. de Pautrel); *Épîtres pastorales* (trad. de Dornier); *Épître aux Hébreux* (trad. de Spicq). Paris, Le Cerf, 1951.

Il faudrait pouvoir étudier en détail chacun de ces fascicules. Il n'en est aucun où ne se retrouvent les perspectives qui nous intéressent ici : en particulier la permanence de quelques thèmes fondamentaux, tel celui de l'Exode, sans cesse repris avec des harmoniques nouvelles. Les traductions sont à l'ordinaire excellentes, parfois remarquables : drue et gnomique dans les Proverbes, riche de trouvailles poétiques dans Isaïe ou le Cantique. L'introduction de ce dernier fascicule fera sans doute époque, même si tous les arguments de M. Robert ne sont pas retenus; et s'il en est que sa thèse, pourtant si élégante, ne convainc pas, la richesse de ses références, qui fait de cette introduction un véritable répertoire des thèmes fondamentaux de la Bible, méritera à son auteur la reconnaissance de tous.

Le Lévitique et l'Épître aux Hébreux doivent être ici, en raison de leur contenu, l'objet d'une mention spéciale. L'introduction et les notes de M. Cazelles permettront de suivre dans le Lévitique l'histoire entière du rituel israélite et d'en percevoir la signification religieuse permanente; on comprendra mieux alors qu'héritier de cette tradition sacerdotale transposée dans les milieux alexandrins l'auteur de l'Épître aux Hébreux se soit appuyé sur elle pour élaborer une théologie du sacerdoce et du sacrifice du Christ. Le P. Spicq a, par ailleurs, bien mis en valeur d'autres résonances dont la signification liturgique n'est pas moindre, en particulier le thème de l'Exode et les appels à l'exemple et à la tradition des Pères.

ORIGÈNE : *Homélies sur les Nombres* (introd. et trad. d'A. Méhat). 572 pp. — CLÉMENT D'ALEXANDRIE : *Les Stromates, I* (introd. de C. Mondésert; trad. de M. Caster). Coll. « Sources chrétiennes ». Paris, Le Cerf, 1951; 314 pp.

Les homélies sur les Nombres sont l'une des œuvres les plus importantes et les plus riches du maître alexandrin. L'introduction et l'index que M. Méhat a joints à sa traduction permettront d'en tirer profit à ceux-là même qui ne peuvent s'attarder à suivre les digressions et les lents développements du prédicateur. Bon nombre de pages dégagent la signification spirituelle profonde des périgrinations d'Israël au désert et si, trop souvent à notre goût, l'allégorie vient assaisonner un texte austère, cette allégorisation est encore toute nourrie de beaux textes scripturaires. La lecture d'un volume tel que celui-ci peut renouveler nos modes d'expression et jusqu'à l'équilibre des perspectives dans lesquelles se situent les grands thèmes de la vie chrétienne.

Les Stromates de Clément sont d'un autre genre d'intérêt. La bande d'édition les dénomme justement : Les « Essais » du premier humaniste chrétien. La méditation de ces pages dans lesquelles se pose pour la première fois le problème des rapports de la foi et de la culture est, à l'heure présente, d'une rare actualité. Depuis dix-neuf siècles le christianisme s'est exprimé dans les cadres préparés par l'hellénisme; nous découvrons maintenant que ces cadres ne sont pas les seuls possibles. La fréquentation de Clément, non moins que celle d'Origène, peut nous aider à mieux percevoir quel est l'enjeu de la crise présente.

I.-H. DALMAIS, O. P.

A. Hamman, O. F. M. : *Prières des premiers chrétiens.* Textes pour l'histoire sacrée choisis et présentés par Daniel-Rops. Librairie Arthème Fayard, Paris, 1952; 477 pp.

Voilà un livre précieux, utile, et une heureuse initiative. La tradition chrétienne primitive est peu connue sous le jour où nous la présente ici le P. Adalbert Hamman. La plupart des textes sont publiés ici pour la première fois en français, et il s'agit de prières d'allure et d'étendue très variable, inspirées par les circonstances de la vie chrétienne. La traduction en est soignée, le style agréable, respectueux des nuances de culture qui caractérisent l'Église. L'auteur a suivi un ordre chronologique en partageant toutefois son chantier d'investigations suivant la division classique : textes inspirés, les premières générations chrétiennes, les Pères de l'Église; et il subdivise encore suivant les genres littéraires. Son enquête recouvre ainsi les cinq premiers siècles du christianisme, et sans craindre l'exagération, on peut dire qu'il a établi la somme de la prière chrétienne primitive. Il y a adjoint de très beaux développements sur la prière empruntés à la Tradition Apostolique, à Origène, à saint Cyprien et à la V^e^ catéchèse mystagogique de saint Cyrille de Jérusalem (pp. 368-406).

Les fidèles et les pasteurs en quête de beaux textes pour leurs célébrations paroissiales trouveront là beaucoup plus qu'une suite de lectures spirituelles. La variété des formes de prières (hymnes, cantiques, litanies, préfaces, collectes, élévations, etc.), leur richesse doctrinale et poétique, leur abondance, sont des qualités qui font de ce livre un véritable instrument de travail pour ceux qui cherchent à prier et à faire prier des communautés de chrétiens. La tradition chrétienne primitive ne doit pas intéresser les seuls théologiens, elle doit aussi retrouver sa vigueur de sources dans le cœur de tout chrétien et dans toutes les communautés qui veulent vivre et prier par le Christ.

On regrettera peut-être que pour certains usages, la classification adoptée par l'auteur ne soit pas idéologique. En réalité, les index et les tables suppléent suffisamment à ce besoin des gens pressés et pratiques. L'auteur atteint plus parfaitement son but avec la formule qu'il adopte : il instruit en historien et il prépare au travail pratique sans dispenser d'un effort de recherche et d'imagination. Son livre mérite tous les éloges.

A. Hamman, O. F. M. : *Le « Pater » expliqué par les Pères.* Éditions Franciscaines, Paris, 1952; 165 pp.

Ce livre n'est pas une « somme » des commentaires patristiques du *Pater* comme semblerait l'indiquer le titre, mais seulement un choix de développements anciens dus à Tertullien, Cyprien, Origène, Cyrille de Jérusalem, Grégoire de Nysse, Ambroise de Milan, Théodore de Mopsueste, Augustin et pour terminer saint François d'Assise. Il complète très heureusement le livre du même auteur présenté plus haut. Toutefois, l'usage qu'on pourra en faire n'est pas du même intérêt. Les commentaires du *Pater* sont surtout destinés à la lecture personnelle. On appréciera cependant cet effort pour mettre à la portée des fidèles des textes habituellement réservés aux érudits et la prière du Seigneur qui se perpétue dans la liturgie depuis vingt siècles n'en sera que mieux comprise.

H.-Noël Bonnet, O. P.

Les Sacrements

1. Humbert Bouëssé, O. P. : *Le Sauveur du monde.* — 1. *La place du Christ dans le plan de Dieu.* (Coll. « Doctrina Sacra », IV.) 317 pp., 16×25. Chambéry-Leysse, Collège théologique dominicain, 1951.
2. Humbert Bouëssé, O. P. : *Le Sauveur du monde.* — 4. *L'Économie sacramentaire.* (Coll. « Doctrina Sacra », IV.) 446 pp., 16×25. Chambéry-Leysse, Collège théologique dominicain, 1951.
3. Joseph Pascher : *L'évolution des rites sacramentels*; trad. de l'allemand par Charles Rauch. (Coll. « Lex Orandi », 13.) 69 pp., 13×20. Paris, Éd. du Cerf, 1952.
4. E. Mura, des FF. de Saint-Vincent de Paul : *L'humanité vivifiante du Christ.* 323 pp., 12×19. Paris, Emmanuel Vitte, 1951.
5. Jean d'Avignon : *Sous le voile des sacrements;* sermons sur les sacrements, 5e série. (Coll. « La prédication nouvelle ».) 247 pp., 12×19. Paris, Casterman, 1949.
6. Mgr Grente : *Les sept sacrements.* (Coll. « Le livre chrétien ».) 159 pp., 13×19. Paris, Librairie Arthème Fayard, 1952.
7. Romano Guardini : *Les signes sacrés*; trad. par Antoine Giraudet. 100 pp., 12×19. Paris, Éd. Spes, 1950.
8. Henri Tardif : *Christiani populi sacramenta*; études de Pastorale sacramentaire. (Coll. « Piscatores hominum ».) 142 pp., 12×19. Paris, Les Éditions ouvrières, 1952.
9. A. Chanson : *Pour mieux administrer baptême, confirmation, eucharistie, extrême-onction.* 975 pp., 14×23. Arras, Éd. Brunet, 1952.

1. Le P. Bouëssé publie un cours de théologie en français dont nous n'avons pas à juger ici les mérites techniques. Mais les deux volumes parus ne sont pas sans intérêt pour nous. « La place du Christ dans le plan de Dieu » situe la christologie dans l'économie du salut et lui évite ainsi de se réduire à une sorte d'anatomie de l'Homme-Dieu. La plus grande partie du volume est occupée par la discussion de la théorie scotiste sur le motif de l'Incarnation. On aurait tort d'y voir une querelle d'écoles. L'opposition de ces deux points de vue est très profonde et très suggestive. La théorie scotiste nous paraît procéder d'une théodicée à la fois rationnelle et mystique, plus occupée des essences que des faits. La position thomiste suppose une vue existentielle biblique proprement homogène à la liturgie, qui ne célèbre les grandeurs du Christ qu'à travers les mystères réellement accomplis de son histoire. Cette discussion, très ample et très solide, menée avec le concours du P. Lemoine, s'appuie sur un vaste dossier patristique qui constitue un admirable florilège sur l'économie du salut.

2. Ce volume qui étudie les sacrements *in genere* est, lui aussi, remarquable par l'abondance des textes patristiques : cela nous change de la plupart des manuels ! Signalons quelques-unes des positions de l'auteur où nous sommes pleinement d'accord avec lui. L'institution de tous les sacrements par le Christ est immédiate, en tant que le Christ a indiqué la fin spéciale de chacun d'eux : ce qui ménage toute possibilité d'évolution dans les rites et dans les formules, dans ce que l'auteur appelle la « matérialité objective » des sacrements : « A moins que le Christ n'en ait disposé autrement, aucune limite dans les mutations de la matière ontologique des sacrements n'est assignable, dès là qu'est sauf le symbolisme matériel adapté aux paroles. De même aucune limite n'est assignable aux mutations de la forme verbale, dès là

qu'est sauf le sens du rite » (p. 70). — La grâce sacramentelle n'est pas différente de la grâce sanctifiante. — L'intention requise chez le ministre est l'*intentio operis*, qui n'exige de lui ni la loi ni l'intention sainte. — Je m'excuse de mettre ainsi en « propositions » massives des conclusions acquises au termes d'analyses très nuancées. On admirera aussi la loyauté et l'objectivité avec laquelle sont conduites les discussions sur la causalité morale, les sources scripturaires de la doctrine du caractère, les origines du septénaire sacramentel. Voici un enseignement théologique qui doit sa clarté à l'aisance de l'exposé, sans simplification abusive ni méconnaissance du mystère.

3. A côté de ces vaisseaux de haut bord, le petit livre du professeur Pascher fait figure de canoë. Mais il tient bien la mer ! Ces quelques pages sont hautement suggestives. Elles abordent un problème de théologie sacramentaire posé non par la réflexion dialectique, mais par la considération concrète des rites et de leurs variations. Notons que, si le P. Bouëssé se place à un autre plan, sa position, que nous avons relevée sur l'institution sacramentelle, laisse le champ ouvert aux suggestions du professeur Pascher. La plus grande originalité de celui-ci consiste dans son appel aux « catégories dramatiques » pour approfondir ce qu'il appelle « l'amplitude de jeu » dont bénéficient les sacrements. Nous rejoignons ici toutes les théologies sacramentaires fondées sur la notion de signe. Mais au lieu que trop souvent on donne au signe une valeur intellectuelle et statique, il retrouve ici sa nature véritable, quand il s'agit des sacrements, de signe concret, de signe en action et en mouvement. On ne pourra plus écrire sur la théologie des sacrements sans tenir compte de ce petit livre, qui a la vertu salubre de ramener le théologien à l'examen de son objet propre, en lui interdisant les considérations *a priori*. Nous avons ici un exemple insigne de la lumière qu'une théologie vraiment concrète peut projeter sur les problèmes de pastorale, et, réciproquement, de la stimulation que la pastorale liturgique peut fournir à la théologie.

4. L'ouvrage du P. Mura appartient davantage au genre littéraire de la spiritualité. Mais, comme les livres de Dom Marmion, auxquels il renvoie souvent, c'est un traité de spiritualité doctrinale. L'auteur fonde tout son exposé sur la doctrine thomiste de la grâce capitale du Christ. Il en déduit un beau chapitre sur la pratique de la liturgie comme assimilation aux mystères du Christ, sans parler de considérations solides et savoureuses sur l'apostolat, le Rosaire, etc.

5. Nous descendons ici au plan de la vulgarisation catéchistique. Le substrat doctrinal est fort mince (le chapitre sur la confirmation, présentée uniquement comme « Sacrement du Saint-Esprit », est particulièrement pauvre). L'exposé est alerte, vivant. On est heureusement impressionné par le recours fréquent à l'Écriture. Mais, à la réflexion, celle-ci fait beaucoup moins figure de source que d'illustration, ce qui la ravale presque au rang des « histoires catéchistiques » qui abondent ici. Le titre de la collection, « La prédication nouvelle », faisait espérer mieux. Ce n'est pas par des comparaisons prises à la vie moderne qu'on renouvelle la prédication.

6. Admirablement présenté pour un prix étonnamment modique, le livre de Mgr Grente ressortit lui aussi au genre catéchistique et apologétique. On admirera l'élégance, l'équilibre, la fluidité de l'exposé. Mais un texte plus rugueux aurait peut-être fait davantage pressentir le mystère. Présentés par un tel maître, les sacrements ont une limpidité de contenu et une franchise d'arêtes qui font songer au cristal.

7. Malgré son titre, le petit livre de R. Guardini, heureusement réédité

dans la souple traduction du P. Giraudet, ne parle pas à proprement parler des sacrements. Mais il vise, en de courts chapitres, plus poétiques et suggestifs que démonstratifs, à nous rendre cette attention au concret, cette fraternité avec la noblesse et le rayonnement des choses et des gestes, sans lesquels notre vie liturgique et sacramentelle tombe dans cette abstraction qui ne vient pas de l'intelligence, mais de la routine.

8. Le directoire des sacrements promulgué, l'an dernier, par l'épiscopat de France invite les pasteurs à une évangélisation sacramentelle. Mais celle-ci ne peut s'inspirer d'ouvrages de théologie ou de catéchisme qui, malgré leurs mérites, sont trop abstraits pour « ressourcer » la prédication, car celle-ci ne peut que les répéter en les simplifiant encore. Cette évangélisation doit être catéchétique plus que catéchistique, et mystagogique plus qu'apologétique. Pour la réaliser, les prêtres doivent recourir avant tout à ces sources toujours vivantes que sont les prières liturgiques et les catéchèses des Pères. Mais les unes comme les autres sont dispersées, d'accès difficile, et leur langage demande une initiation. M. l'abbé Tardif a voulu faciliter la tâche de ses confrères en rassemblant sous un très petit volume le fruit de ses lectures abondantes et variées. C'est là une excellente idée. Mais je ne sais si la réalisation n'est pas décevante. Ce livre me paraît un peu trop concis, un peu trop serré. Très suggestif pour ceux qui ont déjà fréquenté les Pères et la liturgie, qui en ont assimilé l'esprit, ne paraîtra-t-il pas étrange, décousu, gratuit à ceux qui ont reçu une formation plus moderne ? Ce sera aux usagers de le dire, et je souhaite vivement me tromper, car ce livre apporte vraiment du neuf à ceux qui sauront le digérer.

9. La même difficulté n'existe pas avec l'ouvrage du chanoine Chanson, dont le titre même dit les préoccupations pragmatiques. Nous sommes bien ici en présence d'un manuel où abondent les numéros, les subdivisions et les caractères gras. Mais le contenu est riche et renouvelé. Toutes les notations de détail se rattachent à de sûrs principes de catéchèse. L'ouvrage est présenté comme un commentaire pratique du directoire épiscopal, mais il ne se cantonne pas dans la casuistique. Les premiers paragraphes du directoire, que tant de lecteurs sautent comme des généralités sans intérêt, sont bien développés, comme des principes directeurs dont la lumière parvient jusqu'aux conclusions les plus infimes. On ne peut analyser un ouvrage aussi riche. Pour signaler sa valeur, qu'il suffise de mentionner le chapitre très ample consacré au plus négligé de tous les sacrements : la confirmation. (Le problème de l'âge de la confirmation est examiné après un examen historique de la question extrêmement fouillé, dû à M. l'abbé Robert Levet). Si l'aspect théologique, l'aspect liturgique et l'aspect de pastorale pratique sont bien mis en valeur, ce livre contient des notations de pastorale liturgique, en particulier à propos de la communion, et aussi de spiritualité sacramentaire qui en font une mine pour la prédication, et un vade-mecum sans pareil pour tout prêtre dans le ministère.

On pensera peut-être que tous ces éloges nous sont dictées par la reconnaissance : les travaux du C.P.L. sont cités presque à chaque page. Mais pouvons-nous dissimuler la joie que nous ressentons à voir notre effort si heureusement mis à la portée de tout le clergé ?

A.-M. Roguet.

A travers les Revues

La Liturgie byzantine et nous.

Le contact avec les liturgies de l'Orient chrétien, et spécialement la liturgie byzantine, a joué un rôle important dans le développement du mouvement liturgique en Occident. Mais, au delà de cette circonstance accidentelle, il est nécessaire à notre culture et à notre dévotion liturgiques que nous connaissions d'autres formes de prière que celles de l'Occident. Le R. P. Bouyer vient de le rappeler d'une façon très heureuse dans *Dieu vivant* [1] :

> ... des catholiques latins qui ne sont jamais sortis du schéma romain actuel de la messe et de l'office pour prendre contact avec la liturgie byzantine ignorent des aspects considérables de la tradition de prière catholique. Il faut ajouter qu'ils risquent même de méconnaître certains éléments essentiels de ce qui leur est pourtant familier. Car, si toute liturgie catholique renferme nécessairement la somme des éléments constitutifs de toute prière chrétienne digne de ce nom, il est impossible que chacun y ait une égale floraison. C'est pourquoi, peut-être, de même qu'une disposition providentielle a voulu que l'Évangile nous fût conservé sous quatre formes, pleinement harmoniques, mais point du tout identiques, une disposition semblable nous a livrés les trésors de la piété de l'Église, non pas sous une, mais sous diverses enveloppes. Le fidèle latin qui s'efforcera de connaître la liturgie byzantine, de la comprendre et d'y entrer de toute son âme, y gagnera donc tout d'abord de découvrir les harmonies complémentaires de ce qu'il possédait. Mais il y gagnera aussi une redécouverte de ses propres trésors qu'il croyait le mieux connaître, sans se douter souvent de la rouille que la routine y avait accumulée [2].

Le caractère sans doute le plus notable qui distingue la liturgie byzantine de la nôtre,

> c'est qu'elle reflète une vaste et riche civilisation chrétienne. Il en résulte que la tradition y prend corps. Ceci, certainement, ne peut pas se dire de la liturgie romaine, en tout cas pas au même degré. Non que la liturgie romaine n'exprime pas aussi la tradition, mais nous dirions volontiers, par opposition aux termes dont nous nous sommes servis pour qualifier sa sœur de Byzance, que la tradition y est présente plutôt comme un esprit. Et nous croyons que l'explication de cette différence suprême tient à la différence première : il n'y a pas, derrière la liturgie de l'ancienne Rome, cette présence immédiate d'une civilisation chrétienne très particularisée et toujours active qui se sent derrière celle de la nouvelle Rome [3].
>
> ... On peut dire que la liturgie romaine n'a presque pas de matière propre. Son fonds premier est tout biblique... Ce qui reste le trait distinctif de la liturgie romaine, c'est une disposition des Écritures saintes destinée à leur méditation priante, à l'école de l'Église; mais, à Rome, cette école est presque toute de suggestion, d'ordre et de silence...
>
> Il en va tout autrement pour la liturgie et la civilisation byzantines. Du seul point de vue humain, la liturgie de Byzance apparaît comme une des créations culturelles les plus étonnantes, sans doute la plus étonnante, que le christianisme ait suscitée. Ce qui s'y révèle en premier lieu, c'est la vie et la vitalité foisonnante... la nouvelle Rome a su créer, non seulement un art plastique et architectural neuf, vivace et renouvelant sans cesse son

1. *Les catholiques occidentaux et la liturgie byzantine*, dans *Dieu vivant*, 21, pp. 17-31.
2. *Art. cité*, pp. 18-19.
3. *Art. cité*, p. 19.

originalité du VI[e] siècle à la chute de Constantinople, mais une pensée métaphysique, une poésie lyrique et dramatique, une sagesse de vie, le tout réalisant une unité organique que le moyen âge latin n'a jamais approchée. Et ceci ne s'est pas simplement accompli dans une commune consécration au christianisme, mais est l'efflorescence même d'un christianisme foncièrement doctrinal et viril, et non pas sentimental et affectif. Car la liturgie byzantine, de cette civilisation, n'est pas un produit secondaire; elle en est le cœur...

La liturgie byzantine est proprement une fête sacrée où toutes les ressources du seul humanisme chrétien qui l'ait été, non par accident, mais par essence, sont mises au service de la glorification divine. Nous comprenons ainsi l'insistance des « Orthodoxes » pour ne pas traduire dans nos langues « orthodoxie » simplement par « vraie doctrine », mais plutôt par « vraie glorification » [4].

L'enseignement de la liturgie dans les séminaires.

Tout le monde est d'accord en principe qu'on doit enseigner aux séminaristes non seulement les rubriques, d'ailleurs très nécessaires, mais la signification de la liturgie dans leur vie sacerdotale et leur ministère pastoral. Souvent cependant l'on en est encore à chercher comment réaliser un tel programme. Les *Questions liturgiques et paroissiales* publient à ce sujet de pertinentes réflexions du professeur du grand Séminaire de Liége, M. le chanoine Moureau, dont on sait l'autorité et la longue expérience [5] :

le cours de liturgie classique dans nos séminaires n'était habituellement qu'une pure compilation de rubriques. L'Encyclique nous dit, de façon autorisée, que, faisant ainsi, nous sommes dans l'erreur; il est donc incontestable qu'il faut changer [6]...

On n'obtiendra un résultat efficace dans la formation liturgique des clercs que si l'on conjugue au séminaire trois efforts : la vie liturgique des séminaristes, un travail d'équipe entre les divers professeurs, et un cours de liturgie en étroite union avec les matières traitées dans les autres cours. L'élément fondamental c'est la vie liturgique au séminaire même : offices des dimanches et des fêtes très bien préparés, cérémonies extraordinaires toujours bien soignées, messes quotidiennes vivantes et vivifiantes, bréviaire respecté et considéré, sacrements et sacramentaux appréciés et traités avec foi et vénération. Si tout cela est bien en ordre, d'autres déficiences, peut-être momentanément insurmontables, n'auront guère d'influence nuisible; mais si la vie liturgique au séminaire même n'est pas bien soignée, tout le reste du travail sera, en grande partie, handicapé.

Les titulaires des cours d'Écriture sainte, de dogmatique spéciale et des sacrements ont une influence prépondérante sur la formation liturgique des élèves : si le professeur d'Écriture sainte donne son enseignement comme l'Église le lui demande — une véritable « histoire du salut » — les élèves puiseront dans ses leçons le meilleur de leur formation liturgique; de même lorsque le professeur de dogmatique expose, en une vue synthétique, les principaux points de doctrine... enfin si les traités des divers sacrements sont envisagés dans la perspective d'une « pastorale liturgique » ils préserveront les élèves de toute déformation rubriciste [7]...

Quant au cours de liturgie, M. Moureau et avec lui Dom Bernard Botte tiennent à ce qu'il fasse surtout accéder aux livres liturgiques

4. *Art. cité*, pp. 20-22.
5. *L'enseignement de la liturgie dans les séminaires*, dans *Quest. lit. et par.*, 33 (1952), pp. 112-116.
6. *Art. cité*, p. 112.
7. *Art. cité*, p. 114.

eux-mêmes, plutôt qu'à un manuel qui risque toujours de faire écran. Dom Botte écrit :

> Ce qui doit... donner le sens des rites et fournir les éléments d'une théologie liturgique, ce sont les textes liturgiques eux-mêmes. Qu'on me permette une comparaison avec l'Écriture sainte. Les manuels d'introduction n'introduisent la plupart du temps à rien du tout. Quand on a lu et étudié tel manuel compact en plusieurs volumes, on n'a plus le temps ni le courage d'ouvrir la Bible. Ce sont des introductions qui empêchent d'entrer. Il en est de même des manuels de liturgie : ils tournent autour des rites sans jamais y pénétrer. Or l'essentiel est bien, comme le dit Mgr C. Callewaert, *ipsos textus liturgicos addiscere et intelligere* [8].

Encore faut-il que le professeur de liturgie ait pu se préparer à sa tâche et qu'il dispose des instruments de travail nécessaires. Dom Botte le souligne :

> Actuellement il n'y a plus guère de professeur de théologie, de droit canonique ou d'Écriture sainte qui n'ait reçu une formation technique. Mais il faut reconnaître qu'il n'en est pas de même pour la liturgie. Les professeurs de liturgie qui ont été préparés spécialement à leur tâche — s'il en existe — sont extrêmement rares... Tandis que le professeur d'Écriture sainte, par exemple, aborde la sienne, sinon avec une réelle maîtrise de sa matière, du moins avec une méthode sûre et un acquis déjà considérable, le professeur de liturgie doit improviser. On doit ajouter que les bibliothèques de séminaire sont généralement assez pauvres en instruments de travail, et que le professeur de liturgie cumule souvent, avec son professorat, d'autres fonctions absorbantes [9].

Pour remédier à cette situation il faudrait, selon Dom Botte, à la fois des éditions facilement accessibles des principaux textes liturgiques [10] et un manuel à l'usage des professeurs, non un cours tout fait à diluer, mais un instrument de travail donnant l'état des questions, ouvert sur l'histoire, la rubricistique et la pastorale. C'est le vœu du C. P. L. en même temps que celui de Dom Botte. Souhaitons qu'il se réalise un jour.

Coutumes liturgiques paroissiales.

Peut-il y avoir des coutumes en liturgie ? La question est d'une importance pratique très considérable et elle intéresse au premier chef la pastorale. *La Maison-Dieu* a soutenu, il y a quelques années, que « tout droit liturgique échappe à l'emprise de la coutume » [11]. Un canoniste particulièrement compétent en droit liturgique, M. l'abbé Noirot, cite cette affirmation et montre qu'elle ne trouve point de fondement dans les lois de l'Église :

> ... *aucun texte de loi* ne soustrait *a priori* la liturgie à l'action, toute naturelle, de la coutume raisonnable et légitimement prescrite. Il n'y en a pas dans le Code et il n'y en avait pas avant lui... Mais il faut reconnaître que les conditions fixées par le droit à toute coutume pour qu'elle puisse être

8. *A propos des manuels de liturgie*, *ibid.*, pp. 117-124. Le passage cité est à la p. 119.
9. *Art. cité*, pp. 120-121.
10. Le meilleur exemple est sans doute la *Tradition Apostolique*, édité par Dom Botte dans les « Sources chrétiennes », Paris, 1946.
11. *La Maison-Dieu*, n° 1, p. 15.

reconnue légitime, sont plus difficiles à réaliser en matière de liturgie que sur tout autre terrain, en raison des clauses contraires aux coutumes qui sont souvent contenues dans les lois liturgiques [12].

Il pourra même exister de véritables coutumes liturgiques paroissiales, *à condition qu'elles soient le fait de toute la communauté* et non pas simplement du clergé :

Il est incontestable qu'en certains cas au moins, des usages liturgiques paroissiaux sont véritablement le fait de toute la communauté paroissiale. Il s'agira, par exemple, d'une procession traditionnelle dans le pays, où prennent place des rites non prévus, ou même positivement prohibés par les rubriques, mais auxquels le peuple tient d'autant plus qu'il s'agit d'une singularité du pays; ou bien ce sera tel rite particulier à la paroisse lors des cérémonies funèbres, rite en opposition avec le rituel, mais dont la disparition causerait du scandale parce que toute la paroisse y est vraiment attachée et y participe en connaissance de cause (en sachant très bien qu'ailleurs on observe la loi générale, mais qu'ici on tient à agir selon la coutume locale). Alors, *pourvu, bien entendu, que les autres conditions canoniques* (particulièrement la *rationabilitas...*) *soient réalisées*, nous pensons que la communauté paroissiale sera capable de prescrire efficacement *praeter* et *contra legem liturgicam* [13].

PIERRE-MARIE GY.

Numéros anciens de *La Maison-Dieu*

Le n° 26 de *La Maison-Dieu* (La Nuit pascale dans nos paroisses) est complètement épuisé. Les Éditions du Cerf reprennent ce numéro pour la somme de 220 fr. — Les adresser, au tarif des périodiques, à l'*Administration de La Maison-Dieu*, 29, boul. de La Tour-Maubourg, en mentionnant le numéro de C. C. P. pour le règlement.

Bibliothèque du C.P.L.

On sait que le C. P. L., installé maintenant, 11, rue Perronet, à Neuilly, monte peu à peu une bibliothèque liturgique qu'il désire mettre à la disposition des travailleurs.

Le Père Bibliothécaire, Dom Pierret, recevra avec reconnaissance les offres de vente pour les ouvrages et collections liturgiques importantes. Il recevrait volontiers aussi les dons ou les offres de vente de livres liturgiques anciens (surtout rituels) qui se couvrent de poussière dans beaucoup de presbytères, dans les réserves des bibliothèques des séminaires, etc., où personne ne les consulte, alors que, rassemblés dans notre bibliothèque, ils présenteraient un grand intérêt.

12. *Une paroisse peut-elle prescrire de véritables « coutumes » en matière de liturgie?* dans *Rev. de Droit canonique*, 2 (1952), pp. 99-101. Le passage cité est aux pp. 99-100.

13. *Art. cité*, p. 101.

Le gérant : CLAUDE ROGUET, 29, boul. Latour-Maubourg.
Imprimerie AUBIN, LIGUGÉ (Vienne). — 6-52.